PLATÓN

ALEGORÍAS DEL SOL, LA LÍNEA Y LA CAVERNA

Colección
Griegos y Latinos

PLATÓN

ALEGORÍAS DEL SOL, LA LÍNEA Y LA CAVERNA

(*REPÚBLICA*, 506d-521b)

EDICIÓN BILINGÜE

Introducción, traducción y notas de
Marisa Divenosa y Claudia Mársico

Editorial Losada

Platón
Alegorías del sol, la línea y la caverna. 1ª ed. – Buenos Aires: Losada, 2013. – 240 p.; 21 x 14 cm. (Griegos y Latinos)

Traducción de: Marisa G. Divenosa y Claudia T. Mársico
ISBN 978-950-03-9816-9

1. Filosofía Griega Clásica I. Divenosa, Marisa G., trad. II. Mársico, Claudia T., trad. III. Título
CDD 184

Asesor de colección:
Pablo Ingberg

1ª edición: julio de 2013

Traducción de: Marisa G. Divenosa y Claudia T. Mársico
Tapa: Producción editorial
Maquetación: Taller del sur

ISBN 978-950-03-9816-9
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Tirada: 500 ejemplares
Impreso en la Argentina – *Printed in Argentina*

Introducción

1. De la Tierra al Sol bajo las sombras de Viena y Estagira

Múltiples aspectos del pensamiento de Platón dejan entrever la dimensión del desafío de llegar a las alturas para el sujeto que se debate en el llano. Se trata de escalar hasta un lugar que brinde perspectiva y permita ubicarse y orientarse en un mundo confuso donde por definición se está perdido. Para salvarse, hay que mirar hacia arriba e iniciar el ascenso. Hay que improvisar peldaños, apoyos, soportes. En estas alusiones a lo alto, la caracterización "catedrales de ideas", que se dirigió primariamente a la escolástica y se entendió como referencia, a veces elogiosa y a veces despectiva, para los grandes sistemas filosóficos, puede aplicarse legítimamente al gran intento de síntesis encarnado en la obra mayúscula del período de madurez de Platón. *República* funciona como un poderoso núcleo al que remiten muchos de los diálogos, a la manera de accesos preparatorios o de barricadas y defensas dispuestas para fortalecer el corazón de la propuesta teórica del inconforme discípulo de Sócrates.

Cuesta imaginar el impacto de una obra con estos rasgos en la Antigüedad. Lejos de nuestros libros y sus formatos compactos, que realzan la similitud entre obras más que su diferencia, Platón plantó ante sus lectores una montaña de rollos de papiro difíciles de transportar todos juntos, testimonio de que conformaban una obra de largo aliento que,

en su propio peso, traslucía las pretensiones holísticas de su autor. Una vez asomados a sus vericuetos, sorprende su estructura cuidadosamente trabajada, donde no faltan calculadas dilaciones, digresiones que finalmente manifiestan principios fundamentales y juegos complejos de prospección y referencias a puntos previos.

Esta estructura, a la manera de un laberinto de pasajes y capas superpuestas, resguarda los libros centrales en los que, como en una torre, aguardan los núcleos duros de la teoría. A ellos se llega con esfuerzos denodados, para los que se evoca un clima de peligro en el mar, con olas que casi habrán de ahogar al personaje Sócrates, en lucha contra las imaginarias aguas argumentales, y se arriesga a entregar a sus auditores las claves que sustentan el sistema.[1] El principal desafío estará dado por el bosquejo de la figura del filósofo y su destino de gobierno, condición de posibilidad para quebrar los males de la existencia inauténtica de los hombres perdidos en el egoísmo y la miseria política, en ciudades arruinadas por la violencia fratricida. El filósofo, y mejor si tiene compañía, será el catalizador de este estado desastrado y quien podrá instaurar un orden donde prime el bien común.[2] De la construcción del texto, se trasluce hasta qué punto Platón es conciente de que este perfil cuasi heroico y su clima de suspenso pueden sonar a los lectores como una exageración y un despropósito, que justificarían las agrias acusaciones que el orador Isócrates descargaba sobre los socráticos, cuando afirmaba que se trataba de un rejunte de mentirosos que prometían saberes desmedidos y logros funambulescos para, finalmente, frustrar a sus alumnos, porque no enseñaban nada que valiera la pena.[3] A muchos parecía, en efecto, que Sócrates y sus sucedáneos ficcionales hacían mucho ruido con pocas nueces. Para resguardarse de estas críticas, Platón hace de la incredulidad de los interlocutores el punto de partida para una presentación teórica de los fundamentos de su posición filosófica, mostrando no sólo las credenciales que confieren autoridad al filósofo, sino también el modo en que su saber hace posible el modelo político al que apuesta la obra.

La pretensión no es menor y el texto abunda en indicios de la dificultad de la tarea, hasta el punto que, para transmitir explicaciones últimas, se vuelve necesario apelar a alegorías o símiles que sugieren la orientación de la respuesta sin decidirse a una descripción minuciosa, por la simple razón de que los fundamentos se proyectan sobre un plano no asequible a la experiencia ordinaria. La naturaleza y la estructura de lo real aludidas en el símil del sol, así como el modo de conocerlas que subyace al símil de la línea y los desafíos existenciales que propone a los hombres examinados en el de la caverna, constituirán el núcleo que anima la filosofía platónica. A ese núcleo, mezcla de revelación iniciática, relato pedagógico y construcción criptográfica, nos referiremos en la presente obra. En efecto, no sólo se trata de pasajes usualmente aludidos en el estudio de la filosofía de Platón, sino que guardan una coherencia interna y una complementariedad de sentido que los convierten en una unidad potente para acercarse a la compleja y apabullante variedad de los diálogos. Cabe advertir, al mismo tiempo, sobre dos cuestiones de central importancia. En primer lugar, este tratamiento independiente no debe ser comprendido como una ablación en la que se puede pres-

1 Véase *República*, V.449a ss.

2 Véase *República*, V.471c ss.

3 Véase el inicio de su *Contra los sofistas*. Sobre este punto, véase Nightingale, A., "Plato, Isocrates and the property of philosophy", in *Genres in dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Oxford, OUP, 1995, pp. 13-59.

cindir del resto del corpus. Por el contrario, la mayoría de los numerosísimos malentendidos exegéticos que han atravesado la interpretación de estos pasajes está asociada con su consideración aislada o su comparación caprichosa con pasajes igualmente descontextuados. Hay que contar, por el contrario, con que el formato discursivo del diálogo socrático, en manos de Platón, no suele detenerse en explicaciones estructurales pormenorizadas, sino que prefiere el sentido emergente de los acercamientos parciales, sugerentes y variados. Por eso mismo, quedará frustrado, como los discípulos a los que refiere Isócrates, quien busque un *locus* en el que se sintetice la Teoría de las Formas. En lugar de eso, encontrará los recodos y dificultades de su búsqueda, los hallazgos y fiascos. No hay recetas ni procesos rápidos, como supieron con disgusto los asistentes a un curso abierto al público en la Academia, en el que Platón publicitó que trataría del Bien y comenzó morosamente a hablar de matemáticas, para tedio y luego reacción violenta de los auditores, que esperaban un recorrido directo, sin los escarpados desvíos en los que terminaron arrojados.[4]

En segundo lugar, no debe menospreciarse esta combinación insólita, en la cual un texto explicativo capital es, al mismo tiempo, un pasaje que no apela a una definición clara y unívoca de los conceptos que pretende instalar como fundamento, sino que resulta estar construido con imágenes, una categoría que, dentro de la filosofía platónica misma, merece una valoración en extremo despectiva. Más todavía, el personaje medular que recurre a este proceder no es otro que Sócrates, gestor del enfoque que de hecho

[4] Los pormenores de la lección sobre el Bien son relatados por Aristóxeno en *Elementos armónicos*, II. Sobre su importancia para el problema de las enseñanzas no escritas de Platón, véase *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua* VI, Buenos Aires, 1993, volumen dedicado al tema.

suele llamarse "pregunta socrática", consistente en plantear la necesidad de responder a la pregunta "qué es" acerca del fenómeno en cuestión antes de responder "cómo es", es decir, antes de pronunciarse acerca de sus rasgos. A los efectos prácticos, no se puede decidir si la justicia se aplica a una determinada situación, por ejemplo, si no se determina primero qué es la justicia. Esta "búsqueda de la definición" fue identificada por Aristóteles, en *Metafísica*, I.6.987b, como una propiedad distintiva de la filosofía de Sócrates y opera, a menudo, como una clave exegética para comprender el modo en que se conformó la posición de Platón.

Más allá del énfasis con que se aclare que esta búsqueda de definiciones no es un mero albur lógico, sino que incluye una dimensión ético-existencial, es claro que el conocimiento resulta asociado intrínsecamente a la definición. Sin embargo, no sólo las definiciones no abundan en las obras de Platón, que muchas veces se asientan en una aporeticidad inquietante, tan clara en su demostración de la fragilidad de las creencias usuales como molesta en su falta de elementos que subsanen la ruptura. Peor aun, llegados a puntos nodales como el que nos convoca, el personaje Sócrates reniega abiertamente de la tarea de definir y recurre a símiles, relatos alegóricos que pretenden recuperar la estructura de las relaciones evocadas, pero situándose deliberada y explícitamente a buena distancia de la mostración definicional. Tras la pregunta primordial por el mayor conocimiento, el *mégiston máthema*, qué es el bien, no advendrá una definición, sino una serie de comparaciones que intentan rodear el fenómeno y describir sus escorzos sin trasponer ese plano. Al paladín de la pregunta socrática parece sobrevenirle la sombra de Wittgenstein, el vienés que se solazó en la declaración de inutilidad de las definiciones por innecesarias para la comprensión y señaló que ante un pedido definicional a lo

sumo se contesta ostensivamente "esto y cosas parecidas".[5] Podría acusarse también a Platón de contestar a la pregunta por el bien diciendo también "el sol y cosas parecidas".

En algún sentido, las definiciones no deben ser condiciones de posibilidad taxativas para la comprensión de las realidades aludidas, porque, si así fuera, su ausencia sancionaría directamente la incomprensibilidad del planteo. Una pretensión semejante esbozó Aristóteles, prenunciando críticas de épocas posteriores, al sugerir que las bases de la Teoría de las Formas estaban viciadas de inespecificidad y una falta de claridad que hundía todo en el fango de la metáfora.[6] Estos riesgos, sin embargo, son detectados por Platón, que despliega contra ellos una compleja trama de argumentos orientados a enfatizar la viabilidad de su posición. Precisamente, los símiles del sol, la línea y la caverna ofrecen una perspectiva sobre la estructura de lo real y la naturaleza del conocimiento humano que fundamenta los lineamientos epistémicos que usa Platón en el momento de dar explicaciones. En este sentido, la propia apelación a imágenes encontrará su razón de ser en el contenido teórico que estos mismos símiles revelan, de modo que se ubican en un centro equidistante, tanto de las objeciones de corte wittgensteniano acerca de la inviabilidad de las definiciones como de las críticas de cuño aristotélico sobre la falta de bagaje teórico implicada en la Teoría de las Formas.

Desde esta perspectiva, este trabajo intenta oficiar de mediación: por un lado, facilitando el acceso a las claves que permiten comprender la posición platónica y, por otro, advirtiendo que muchos juegos de sentido emergen en el texto a partir de los haces intertextuales que estos pasajes arrojan sobre otras regiones de este y otros textos cuya reconstrucción es siempre necesariamente incompleta. Se recorrerán, entonces, las problemáticas centrales ligadas con la filosofía de Platón y con esta obra particular, enfatizando las cuestiones referidas a la interpretación y las principales discusiones en torno de las alegorías del sol, la línea y la caverna. Para ello hemos recurrido a algunos desarrollos que forman parte de la introducción y traducción que de *República* hicimos algunos años atrás,[7] reorientándola y completándola ahora en vista de este propósito específico. Con ánimos de Verne, entonces, y con el talante del filósofo que acuña Platón, examinaremos los vericuetos del viaje hasta el Sol y su propósito de atisbar desde ahí sus causas inteligibles.

2. Platón, la política y las ideas de su tiempo

Sin proponer una interpretación autobiográfica de la obra, resulta claro que la lectura de *República*, más que otros diálogos de Platón, se enriquece con el recorrido biográfico del autor y con la puesta en el horizonte cercano del lector de los acontecimientos políticos de los que él fue testigo. Vale la pena, entonces, detenernos en algunos datos. Nacido en Atenas en el año 427a.C.,[8] Platón creció en un régimen

[5] Véase *Investigaciones filosóficas*, trad. esp. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988, § 69. Acerca de una conexión de la estructura de la pregunta socrática con el enfoque wittgensteniano, véase Hanfling, O., *Philosophy and ordinary language: the bent and genius of our tongue*, New York, Routledge, 2000, cap. 1.

[6] Véase *Metafísica*, I.9.990b ss. y la reconstrucción del perdido *Sobre las Ideas*. Sobre esta última obra, véase Fine, G., *On Ideas*, Oxford, OUP, 1993.

[7] Platón, *República*, Introducción, traducción y notas de M. Divenosa y C. Mársico, Buenos Aires, Losada, 2005.

[8] La cuestión de las fuentes para la reconstrucción biográfica es compleja, ya que los testimonios son tardíos y poco confiables. Un estudio detallado permite colegir que la mayoría de los datos proviene de la *Carta VII*, un texto sospechado de inautenticidad, pero que aun cuando

democrático, en el cual su ciudad disfrutaba todavía del momento de esplendor gestado después de su victoria en las Guerras Médicas, en medio de una hegemonía política que tuvo ecos en la cultura. Sin embargo, ya unos pocos años antes del nacimiento de Platón, Atenas, junto con sus aliados, entabló una guerra contra Esparta, conocida como la Guerra del Peloponeso, que sería origen de múltiples pesares. Aunque en principio conservó la confianza en su primacía militar, poco a poco la situación ateniense fue empeorando. La firma de la Paz de Nicias (421 a.C.), que marca una tregua en el enfrentamiento, es un signo de la fuerza de que gozaba todavía Atenas en ese tiempo. Pero esto no duraría mucho, pues en el 415 a.C. los atenienses se embarcaron en la desastrosa expedición a Sicilia, que resultó un golpe irreversible.

Proveniente de una familia aristocrática, Platón difícilmente pudo quedar al margen de los avatares políticos de su época. En el año 404 a.C., Esparta venció finalmente en la Guerra del Peloponeso, al mismo tiempo que se instauró en Atenas el régimen de los Treinta Tiranos. Este gobierno proespartano –que contaba entre sus representantes activos a Critias y Cármides, primo y tío de la madre de Platón respectivamente–[9] tuvo sólo una fugaz vida de nueve meses

no fuera de puño de Platón es, muy probablemente, de un contemporáneo cercano, por lo cual no pierde mucho de validez como documento. Entre las fuentes tardías, sobresale Diógenes Laercio, que dedica el libro III de su *Vida de los filósofos ilustres* a Platón. El estado altamente conjetural de los datos es plasmado de manera extrema en el trabajo tradicional de Boas, G., "Fact and Legend in the Biography of Plato", in *Philosophical Review* 57.5, New York, 1948. Más tarde, se ha devuelto algo de confianza a la tradición, aun sabiendo que estamos en el terreno de lo posible y no de lo cierto. Una actitud así puede verse, especialmente, en Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, trad. esp. A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid, Gredos, vol. IV, 1990.

9 No toda su familia adhería al grupo oligárquico. Su padrastro era un fervoroso partidario de la democracia, lo cual puede haberle dado a él amplitud de elementos para juzgar los desaguisados de ambos bandos.

que, sin embargo, resultaron suficientes para levantar las iras del pueblo y sembrar la sed de venganza. Una vez reinstalada la democracia, no tardaron en concretarse los crímenes en nombre de la justicia y de la restauración del orden, entre los que encontraron la muerte los mencionados Critias y Cármides, y tuvo lugar además la condena de Sócrates en el 399 a.C.[10] Este último hecho impactaría fuertemente en Platón, quien había pasado aproximadamente ocho años al lado de su maestro, a cuya muerte era un joven de veintiocho años. Suele repetirse que una de las marcas más indelebles que aquél le dejara para siempre sería la concepción de que entre filosofía y moralidad existe una profunda unión, pero habría que agregar que probablemente lo que vivió junto a Sócrates lo haya convencido de que es imposible desentenderse de los asuntos políticos, ya que un orden injusto terminará por inmiscuirse en el ámbito privado, arrojando sus efectos nefastos en la vida de cada uno de los ciudadanos, frustrando sus expectativas o llevándolos incluso a la muerte. Los esfuerzos de Platón se orientaron, entonces, a buscar alguna respuesta al problema de la participación política que no implicara entrar en el juego de las magistraturas, desgastantes piras que consumían las fuerzas sin producir resultados palpables en la vida de la comunidad.

Si la democracia y la oligarquía, los modelos políticos que conformaban las alternativas de la época, podían dar lugar a hechos de este tipo, sin duda Platón los considerará como regímenes insanos. Pero no sería esa la única causa de su desafortunada experiencia política. A la muerte de Sócra-

10 Probablemente, las relaciones de Sócrates con este último gobierno, así como con personajes como Alcibíades –a quien buena parte de la opinión pública responsabilizaba por la derrota ateniense–, hayan influido en el juicio. Sobre este punto, véase Eggers Lan, C.: Platón, *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 2002 (reed.).

tes, según dice Aristóteles (*Metafísica*, I.6.987a), se acercó a Crátilo el Heraclíteo, aunque otras fuentes, como Diógenes Laercio (III.6), dicen que este contacto fue previo a la época en que frecuentaba a Sócrates. De todos modos, como muchos otros integrantes del grupo socrático, Platón pronto dejó el clima enrarecido de Atenas y, en un período difícil de reconstruir, vivió, según parece, un tiempo en la ciudad de Mégara, donde conoció a Euclides de Mégara, y luego visitó Cirene, donde entró en contacto con el matemático Teodoro. Desde ahí pasó a Italia y conoció a los pitagóricos Filolao y Eurito, quienes habrían dejado su impronta en las concepciones de un dualismo metafísico –entre otros aspectos– que Platón expondría posteriormente. Según algunas fuentes, a lo que Platón, pasando por Sicilia, nos referiremos enseguida, habría llegado incluso hasta Egipto. A su regreso a Atenas, fundó su escuela en el templo dedicado al héroe Academo, por lo cual llevó el nombre de Academia. Esta escuela, a la que con deliberado anacronismo se suele llamar "la primera universidad", sacó a la filosofía de la plaza pública para institucionalizarla, proveyéndole una metodología y lineamientos normativos que –en cierta forma– comenzaron un proceso de profesionalización. A pesar de la falta de referencias sobre la vida dentro de la Academia, puede colegirse que se basaba en la convivencia entre maestros y discípulos, que formaban así una comunidad teorética donde los temas principales de discusión debieron de ser los éticos y políticos, sin descuidar los estudios matemáticos.[11]

Refirámonos ahora a la segunda experiencia política insatisfactoria, cuyos ecos se hacen oír en la *República*. En la *Carta VII*, se cuenta que visitó tres veces la ciudad de Siracusa, en Sicilia. La primera fue durante la tiranía de Dionisio I, alrededor del 387 a.C., en una visita al cuñado de éste, Dion, con quien había entablado una relación cercana.[12] Según cuenta Diógenes Laercio (III.18), en el curso de una conversación Platón discutió con el gobernante y Dionisio decidió que Platón pagase sus ofensas con la muerte. La intercesión de Dion en defensa de Platón no calmó al rey, quien entregó al filósofo al lacedemonio Polis para que lo llevara a Egina, donde regía una ley según la cual todo ateniense que llegara a la isla sería ejecutado sin juicio alguno. Los hechos que siguieron son confusos. Platón, por supuesto, no fue ejecutado sino que, a la manera de los enemigos de guerra, fue puesto a la venta como esclavo en el mercado. Finalmente, un tal Aniceris de Cirene lo reconoció y, tras comprarlo, lo liberó. Si bien estos detalles distan de merecer confianza, lo cierto es que alrededor del 387 a.C. Platón volvió a Atenas y emprendió la tarea de fundación de la Academia. Pasados los años, y no obstante todas estas desgraciadas peripecias, poco después del 367 a.C. –año de la muerte de Dionisio I– Platón realizó una segunda visita a Siracusa. De nuevo cuenta Diógenes que Dionisio II –hijo y sucesor del anterior– habría prometido a Platón un grupo de hombres y un territorio donde el filósofo podría instalar su proyecto de organización política. Sin embargo, Dionisio no cumplió su promesa y Platón llegó a estar en real peligro. Sólo por la intervención del pitagórico Arquitas, que reinaba en Tarento, le fue posible dejar Sicilia. Si algo así sucedió, Platón contaba en ese momento con sesenta años, ya había escrito la *República* y probablemente no renunciaba al ideal de verla concretada en un Estado real. Tal vez por eso no renunció a

11 Sobre este punto, véase Hadot, P., "Platón y la Academia", en *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. esp. de E. Cazenave Tapie Isoard, México, FCE, 1998.

12 Si el epigrama de ribetes eróticos, dedicado a Dion, que se le atribuye es cierto, su relación podría enmarcarse bien en las recomendaciones sobre la relación con los amados en *República*, III.403a-b.

realizar un tercer y último viaje, en el 361 a.C. Como en los casos anteriores, nada pudo hacer para modificar las convicciones y actitudes de Dionisio II, ni siquiera para evitar que las relaciones de éste con Dion entraran en una espiral de violencia que terminaron en una guerra civil, en la que Dion obtuvo una efímera victoria.[13] La última época de Platón transcurrió en la Academia en compañía de sus discípulos, entre quienes se contaban Aristóteles, Eudoxo y el sobrino Espeusipo, que tras la muerte del tío, en el 347 a.C., a los ochenta años, lo sucedió en la dirección de la Academia.

Para dimensionar los problemas a los que se pretende responder en *República*, además de estas experiencias políticas, hay que tener en cuenta otro tipo de enfrentamiento, esta vez en el terreno teórico, que se daba en el mundo intelectual al que Platón se asomaba. Desde hacía tiempo, Grecia había asistido a la aparición de numerosos intelectuales a los que suele darse el nombre equívoco y poco preciso de "presocráticos", y que encarnan la más antigua tradición de que tenemos noticia en relación con el intento de proyectar sistemas teóricos que expliquen lo real. Vale la pena no perder de vista que entre los griegos -y, por extensión, en Occidente-, la verdad tiene un *status* de problema, básicamente porque no existe un corpus doctrinal incuestionado que pueda servir como criterio orientador, de modo que, en principio, cualquier idea que se plantee es potencialmente verdadera o falsa. La carencia de un horizonte religioso orgánico hace que la tradición se edifique sobre el horizonte de la falta de un saber garantizado y despierte, por lo tanto,

13 La historia de este período está relatada vívidamente en la *Vida de Dion*, de Plutarco. La comunidad entera de la Academia se movilizó tras la suerte de Dion, hasta el punto que otros discípulos de Platón se sumaron a sus tropas. Entre ellos, estaba Eudemo, que pereció en la lucha, a quien Aristóteles dedicó uno de sus diálogos de juventud sobre la inmortalidad del alma, conservado fragmentariamente.

la necesidad de suplir esa falta con sistemas alternativos. Así, entre estos sistemas presocráticos, emerge la intención de determinar la existencia de principios que aseguren orden y fundamento para lo real, más allá de la multiplicidad y caoticidad que se brinda a los sentidos.

En este sentido, Heráclito de Éfeso había llamado la atención sobre la inestabilidad y cambio de lo que se ofrece a la experiencia, con lo que Platón sintetiza en *Crátilo*, 402a como *pánta khoreî*, "todo fluye", es decir, el cambio e inestabilidad del mundo. Pero, al mismo tiempo, como fundamento y contrapartida de esta variación permanente, Heráclito postuló un principio firme, el *lógos*, que constituye una razón ordenadora que da sentido y cohesión a la realidad en perpetuo cambio. En la misma línea, Parménides postuló que el plano de lo cambiante es ilusorio y que existe un plano de realidad plena, precisamente "lo que es" (*tò ón*), que en rigor constituye lo único sobre lo que se puede tener conocimiento.[14] En estos planteos, más allá de lo ilusorio, se subraya la posibilidad de acceder a principios ciertos y captar parámetros que organicen lo real y ofrezcan orientación a la conducta humana.

Estos intentos de establecer criterios sólidos fueron rápidamente objeto de críticas por parte de un grupo de intelectuales a los que suele llamarse "sofistas",[15] que señalaron las dificultades de este planteo haciendo hincapié en la imposibilidad de decidir fundadamente entre discursos

14 Sobre los sistemas de Heráclito y Parménides, véase Eggers Lan, C. - Juliá, V., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1978.

15 Muchas objeciones se han hecho a la posibilidad de hablar de "los sofistas" como si se tratara de un grupo homogéneo en cuanto a sus ideas y prácticas. Sabiendo que sería impropio adscribirlos a un mismo "movimiento" o escuela, nos referimos aquí a una idea que fue sostenida al menos por varios de ellos. Véase Kerferd, G., *Le Mouvement Sophistique*, Paris, Vrin, 1999 (1981¹).

diferentes sin un criterio para identificar los verdaderos. La inestabilidad de la realidad humana fue un punto de partida fundamental para el relativismo sofístico, por el cual no es posible el acceso a ninguna verdad taxativa y absoluta, de modo que la realidad humana queda restringida al ámbito de la mera opinión.[16] De esta manera, se sustituyó la noción de verdad como adecuación del pensamiento a lo real por la noción de verdad como coherencia de enunciados. Con este enfoque, no es verdadero el enunciado que explicita lo que efectivamente existe, sino cualquier discurso que resulte coherente y verosímil, sin importar si tiene correlato real. Ésta es la concepción que está en la base de la fundamentación de la retórica como técnica orientada, precisamente, a lo verosímil, y del saber como proyección de teorías internamente consistentes, sin que importe su adecuación al mundo.

Ante este estado de la discusión, Platón admitió los postulados sobre la inestabilidad del mundo, pero la solución que los sofistas dieron a la cuestión le resultó inaceptable. Por el contrario, adoptó una posición básicamente restauradora y se propuso refundar la noción tradicional de verdad como adecuación que postularon Heráclito y Parménides. Es claro que después de las críticas sofísticas no bastaba con repetir las tesis inaugurales sino que se imponía una nueva torsión teórica. Para el arribo a su solución personal es fundamental la figura de su maestro, Sócrates, a quien Platón retrata siempre preocupado por cuestiones éticas y colocando los problemas humanos en primer plano. La síntesis de Platón no iba a tardar. Esta preocupación por el plano de

16 Sofistas como Protágoras, por ejemplo, para quien no es accesible ninguna realidad objetiva aparte de la experiencia de cada hombre, plantean que no es posible contar con un criterio de verdad para establecer, frente a dos afirmaciones opuestas, que una es verdadera y la otra falsa, sino que ambas serán igualmente aceptables.

los valores le mostró un camino todavía no hollado para intentar establecer un fundamento cierto. Volviendo a los presupuestos de Parménides,[17] y enriqueciéndolos con las ideas de los matemáticos y geómetras que Platón debió conocer en sus viajes, tomó la idea de realidades perfectas que funcionan como modelo respecto de lo real y adaptó este perfil a los problemas que, en su experiencia como discípulo de Sócrates, deben de haberlo ocupado tantas veces. En este sentido, no sólo sería posible postular una instancia perfecta para el ser, como en Parménides, o para las entidades matemáticas, sino que el mundo de la axiología podría responder a principios similares. Es muy probable que de allí surgiera finalmente su noción de las Formas como modelos inmutables, inengendrados, imperecederos, como lo era la realidad para Parménides y como lo son las entidades matemáticas, pero que ahora pueden servir para orientar la vida de los hombres y ofrecen un parámetro para decidir fundadamente sobre los rasgos de lo real. Es posible preguntarse con pretensiones de certidumbre qué es la justicia, qué es la valentía o qué es la belleza, para ajustar a la respuesta la conducta humana. En este sentido, la novedad platónica radicará en diseñar un sistema que intente explicar las relaciones entre este plano perfecto y el que habitamos los hombres, tan distante de aquél, y en conferirle, a su vez, un papel activo al hombre en el mejoramiento de su condición en el mundo.

17 Ya Aristóteles (*Metafísica*, 986b12-17) releva la importancia del pensamiento de Parménides en la construcción platónica de su teoría de las Formas. Platón no tomará su dicotomía entre "lo que es" y "lo que no es" como irreductible, sino que explicará el mundo en devenir justamente en el hecho de que integra rasgos de ser y no ser. Véase, en especial, el pasaje de *República*, V.478d ss. donde se insiste en la necesidad de postular un tercer término intermedio, que será el de la opinión.

3. La *República* entre las obras de Platón

A diferencia de lo que sucede con otros autores cuya obra se perdió total o parcialmente, en el caso de Platón la tradición nos legó más obras de las que en efecto escribió. Este fenómeno suele llamarse "plagio invertido" y está motivado por la intención de autores posteriores de hacer circular una obra atribuyéndole un autor conocido.[18] Respecto de cuáles son las que en verdad le pertenecen, la historia de la interpretación ha sido accidentada, pero en la actualidad los críticos han llegado a un considerable consenso acerca de la dimensión del corpus. En especial durante el s. XIX, los filólogos han sido exageradamente estrictos en sus criterios y han dejado fuera del corpus obras cuya autenticidad hoy nadie pondría en duda. Pero, más allá del problema de la extensión del corpus, es el esclarecimiento de la datación de los diálogos el que ha ocupado y ocupa a la crítica, porque de su datación relativa depende la intelección del modo en que Platón fue modificando sus teorías. Los primeros intentos de organizarlos pretendían basar las clasificaciones en criterios de estilo y brillo literarios, bajo el supuesto de que en la historia intelectual de un autor sus obras de juventud muestran necesariamente una calidad inferior en la escritura. Pero no es siempre el caso, según puede observarse fácilmente en un diálogo tan rico como *Protágoras*, que sin duda Platón ha escrito durante su juventud, según entre otros rasgos lo evidencia su estilo aporético.

[18] Según cuenta Galeno (*Comentario al* Epidemias *de Hipócrates*, III.17a606 ss.), la rivalidad entre Pérgamo y Alejandría por la adquisición de libros incentivó esta práctica. Sobre este tema, véase Cherniss, H., "The History of Ideas in Ancient Greek Philosophy", in *Studies in Intellectual History*, New York, 1957. A excepción de algunas consideradas como espurias ya por los antiguos, sus obras han sido transmitidas según el ordenamiento que les ha dado Aristófanes de Bizancio, uno de los directores de la Biblioteca de Alejandría que más trabajó en la organización y comentario de los textos antiguos. Diógenes Laercio incluye en el catálogo de las obras de Platón unos diez diálogos considerados posteriormente apócrifos. De esos, se han conservado *Demódoco, Sísifo, Erixias, Axíoco* y *Alción*.

El hecho de que la forma de expresión elegida por Platón haya sido el diálogo, y el de que muchas veces la elección de los personajes condicione el modo de desarrollo de la obra, hacen muy compleja la aplicación de parámetros evolutivos. Lo mismo diremos del criterio de las referencias a hechos históricos, ya que si bien es cierto que la mención de algún suceso histórico garantiza que el diálogo ha sido escrito después de dicho evento, sólo permite determinar un *terminus post quem*, es decir "un hito después del cual" fue con seguridad compuesto, y es, por consiguiente, un parámetro sumamente limitado. Esto, en conjunción con la usual falta de interés de Platón en reflejar fielmente los hechos históricos, hace poco relevante el criterio.[19]

Estos inconvenientes de datación han encontrado una cierta solución a partir de la formulación del método estilométrico ideado por Lewis Campbell y aplicado en su edición del *Sofista* y del *Político* en 1867. Otros especialistas, como Dittemberger (1881) y Lutoslawski (1897), avanzaron en el mismo sentido. Este método se centra en el análisis del estilo literario y del léxico del autor, que se mantienen homogéneos durante largos períodos de la vida de un autor y, por lo tanto, hacen posible determinar núcleos o grupos de obras con las mismas características. El hecho de que tanto las estructuras sintácticas y gramaticales como otros aspectos lexicales de la escritura respondan a factores inconscientes

[19] El caso del *Menéxeno* es paradigmático. En él, el personaje Sócrates desarrolla un discurso que narra los sucesos de la Paz de Antálcidas, que tuvo lugar en el 386 a.C., es decir, años después de la muerte de Sócrates. Si no se supiera la fecha de muerte del filósofo por fuentes independientes, el dato sería en verdad equívoco.

del autor garantiza la fidelidad del criterio. De este modo, la observación de elementos que a primera vista pudieran parecer marginales, como las partículas de unión entre proposiciones o párrafos, o una cierta estructura oracional, han sido estudiados a partir de entonces para determinar, en el caso de Platón, tres grandes grupos de diálogos que constituyen hoy la base de consenso de los intérpretes. Claro está que subsisten no pocas discusiones acerca del orden interno en el cual Platón los escribió, especialmente en el caso del primer grupo, donde persiste el mayor desacuerdo entre los filólogos, pero el margen de la discusión ha quedado notablemente acotado.

En resumen, los críticos admiten en líneas generales la existencia de un primer núcleo de diálogos llamados de juventud o socráticos y formado por *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Hipias mayor*, *Hipias menor*, *Protágoras*, *Ion* y *Gorgias*. Se trata de obras donde la figura de Sócrates parece haberse acercado –como es natural– al Sócrates histórico más que en los otros períodos, razón por la cual estos diálogos se toman con frecuencia como una fuente para la reconstrucción de la filosofía de Sócrates. Es característica en todas las obras de esta primera época la búsqueda del esclarecimiento de conceptos éticos –que Aristóteles entendió como la búsqueda de definiciones socráticas (*Metafísica* XIII.4.1078b9 ss.)– y la forma aporética, es decir, la finalización del diálogo sin que se encuentre una respuesta taxativa al tema discutido. Esto también se ha considerado parte de las características metodológicas socráticas, en tanto primaría la necesidad de subrayar problemas y planteos posibles, sin pretender que queden definitivamente tratados.[20]

20 Es por esta razón que el libro I de la *República* ha sido, por lo

Los diálogos de madurez que componen el segundo grupo contienen explícitamente la elaboración de la Teoría de las Formas y ponen en el centro de la escena básicamente cuestiones metafísicas.[21] Se piensa que fueron escritos con posterioridad al primer viaje de Platón a Sicilia, lo cual los sitúa después del 387 a.C. en el ámbito de la Academia. Está formado por los diálogos de transición *Menón*, *Eutidemo*, *Menéxeno* y *Crátilo* y el grupo central de la época de madurez, tal vez el más conocido y reconocido de todo el corpus, *Fedón*, *República* (II-X), *Banquete* y *Fedro*. Se trata del período de los grandes mitos y del despliegue literario en el que Platón dejó traslucir todo su talento estético y su capacidad creadora. Debe observarse que en estas obras se cristaliza la diferencia de perspectiva que el filósofo tuvo en el tratamiento de los temas de épocas anteriores. En *Fedón*, por ejemplo, encontramos de nuevo las escenas finales de la vida de Sócrates, pero, a diferencia de *Apología* y *Critón*, ahora se analiza lo humano bajo la perspectiva de su dualidad –una influencia probablemente pitagórica–, se ponen de relieve las Formas en contraste con las cosas sensibles y la muerte –en especial la de Sócrates– es resignificada en la perspectiva de la inmortalidad del alma.[22] La figura de Sócrates, que sigue siendo central, cambia notoriamente sus rasgos, ya que en numerosos pasajes se lo ve abandonar la postura refutati-

general, sumado a la lista de obras juveniles, al punto que Ferdinand Dümmler, en el s. XIX, lo designó de manera particular como *Trasímaco*. Volveremos a esto en nuestro apartado 4.

21 Sobre la posibilidad de que la Teoría de las Formas esté presente en los diálogos de juventud, véase Balthes, M., "Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen *Charmides, Euthydemos, Lysis*", in Robinson, T. - Brisson, L. (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia, 2000, pp. 317-23.

22 Véase Kingsley, P., *Ancient philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford, OUP, 1997. El cambio de actitud frente a la muerte surge inmediatamente de la comparación del tratamiento del *Fedón* con el previo de *Apología de Sócrates*, 40d ss.

va para volcarse a la propuesta y el análisis de teorías propias, en lo que constituye una aplicación del método hipotético tal como se lo delinea en *Fedón*, 99b ss.[23]

Por último, después de su segundo viaje a Sicilia, en el 367 a.C., Platón habría escrito los diálogos de vejez, *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo* y *Leyes*. En ellos se pone en práctica la revisión crítica de su propia Teoría de las Formas y de los problemas lógicos que implica. En este sentido, aparece una preocupación por temas de corte marcadamente gnoseológico, como ejemplifica el abordaje del conocimiento sensible en *Teeteto*. Todo este cambio de perspectiva en el contenido está acompañado por una nítida modificación en la forma dialogada, que se desdibuja para dar lugar a largas exposiciones de los interlocutores, quienes, a la vez, cambian su lugar con el que antes ocupaba Sócrates y se vuelven ellos mismos sus cuestionadores. Ya no se trata de los diálogos llenos de movimiento teatral, ilustrados por mitos y digresiones anecdóticas como en la juventud y en la madurez, sino prácticamente de exposiciones doctrinales lineales.[24] Las *Cartas*, de naturaleza muy disímil y siempre sospechadas, tal vez con la excepción de la *Carta VII*, completan esta lista.

Múltiples criterios llevan a ubicar la *República* como prototipo de las obras de madurez, por lo que puede haberse compuesto alrededor del 370 a.C. Lo más probable es que una obra de su envergadura haya sido compuesta en un período extenso, que algunos críticos han situado entre el momento de la fundación de la Academia (387 a.C.) y su segundo viaje a Sicilia (367 a.C.). Quienes postulan esta

23 Sobre el método dialéctico, véase el punto 5.5.

24 Excepción hecha del *Timeo*, en el que el relato mítico se hace presente pero por cierto con características algo diferentes de los de épocas anteriores.

hipótesis de la escritura extendida acuerdan también que durante el mismo período Platón podría haber compuesto *Banquete, Fedón* y *Fedro*, hecho que explicaría la superposición de temas, como por ejemplo la inmortalidad del alma y su constitución, la accesibilidad al ámbito de las Formas, la función sociopolítica del filósofo y el tipo de respuestas dadas a estas problemáticas, lo cual obligaría a tener especialmente presentes estos diálogos en la intelección de *República*.

Es evidente que la *República* en la obra de Platón no es en absoluto una obra aislada, ni en su temática ni en sus conceptos. Platón retoma el tema en *Timeo* y *Critias* y esto fue, justamente, lo que consideró Aristófanes de Bizancio al colocarla en la misma trilogía que *Timeo*, clasificación que fue retomada por Trasilo al presentar los diálogos en tetralogías. Los dos diálogos se hermanan en la problemática política y en un plan metafísico que acompaña el desarrollo social. En ambos hay exposiciones extensas de la Teoría de las Formas, en el marco del intento de sistematizar la relación entre cosmología y ontología. Por otro lado, la reflexión de la *República* se continúa en el *Político*, donde el planteo se modifica levemente, y en las *Leyes*, que vuelve a tematizar el gobierno de la ciudad, esta vez puesto en la perspectiva legal. El análisis de las legislaciones espartana y cretense –presentes también en la *República*– y su cotejo con la ateniense dan fe de que Platón ya no confía en la posibilidad de una innovación completa de la ciudad, sino que, después de su vivencia política, se habría de contentar con la mejoría parcial del orden existente. No siempre se ha visto una continuidad y una relación de complementariedad en el pensamiento político de Platón plasmado en *República*, *Político* y *Leyes*, pero incluso si se quiere ver en ellas una disrupción, es forzoso aceptar que presentan la preocupa-

ción política como un caro *leitmotiv* platónico. No sólo importante en cuanto a la amplitud con la que se desarrollan los temas, sino también por haber plasmado la intención de su autor de transmitir su experiencia política codificada en una teoría que conjugaba sus influencias intelectuales y políticas, la *República* es, sin duda, una de las obras centrales y más densamente significativas de Platón.

4. Fecha dramática y personajes de la *República*

Como en todas las obras de Platón, el problema de la datación implica además la referencia a la fecha dramática. En rigor, carecemos de fechas taxativas que permitan determinar la época en que está ubicada la conversación que se relata. Sobre el principio, se dice que Atenas festeja por primera vez una celebración dedicada a la diosa Bendis, de origen extranjero, pero todas las referencias posteriores sobre este punto suelen recaer, de un modo u otro, en Platón.[25] Otras referencias, como la de la batalla de Mégara, mencionada en II.368, en la que habrían participado los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, no ayudan demasiado.[26] Tampoco sabemos la edad de sus hermanos, sino sólo que Adimanto era mayor que Platón (*Apología*, 34a). La fecha de la muerte de Céfalo también es problemática,[27] por lo cual suele señalarse una ambientación general en la década del 420 a.C.

En lo que toca a los personajes, vale la pena notar que *República* II-X pone de relieve la figura socrática típica de las obras de madurez; esto es, ya no se trata del Sócrates que analiza la coherencia de las respuestas de sus interlocutores desembocando habitualmente en la aporía, sino que el grueso de la obra presenta a un Sócrates que ha sido desafiado a sostener teóricamente la justicia y responde proponiendo tesis concatenadas que terminan por plantear una visión orgánica, en donde encuentran su lugar numerosos desarrollos teóricos. De hecho, los interlocutores principales de Sócrates aquí son sólo dos: Glaucón y Adimanto, hermanos de Platón. El primero está caracterizado como un hombre de intelecto rico y mesurado, dispuesto a seguir a su interlocutor aunque el discurso se vuelva ríspido, con una vivacidad lúdica y poco solemne frente a los problemas –dos veces entra en el diálogo riéndose de los planteos de Sócrates–, lo cual le da a la obra un tono de teoría en construcción y no de establecimiento de un dogma. La participación mayoritaria es de Glaucón, que dialoga con Sócrates más del doble que su hermano[28] y lo sigue, en especial, en los pasajes ontológicos y gnoseológicos. En este sentido, él mismo se jacta, en V.474a-b, de ser quien mejor puede responder al análisis socrático. Adimanto, por su parte, presenta una resistencia pragmática a la posición de Sócrates y están a su

[25] Véase, por ejemplo, Estrabón, X.18.

[26] Se han propuesto varias fechas, porque no está claro de qué batalla se trata. Si fuera la referida por Diodoro de Sicilia (XIII.65), se trataría del año 409 a.C., excesivamente tardía para que Céfalo haya llegado vivo a esa época. Pero si, por el contrario, fuera la mencionada por Tucídides (IV.72), debería pensarse en el 424 a.C., poco plausible si los hermanos de Platón eran cercanos a él en edad.

[27] Hay quienes han interpretado que la fecha de la muerte de Céfalo es alrededor del 444-443 a.C., porque Pseudo Plutarco ha transmitido la versión de que Lisias había vuelto a Atenas alrededor del 412 a.C., treinta y tres años después de haber partido a Turium, y que esta partida había tenido lugar tras la muerte de su padre. Sin embargo, lo más probable es que haya un error y que los treinta y tres años se confundan con los que Céfalo pasó en Atenas. La muerte de Céfalo suele calcularse alrededor del 430 a.C., lo cual tampoco aclara el concierto de fechas.

[28] La alternancia entre Glaucón y Adimanto se da del siguiente modo: II.357a (G), II.362d (A), II.372c (G), II.376d (A), III.398c (G), IV.419a (A), IV.427d (G), V.449a (A), V.451a (G), VI.487b (A), VI.506d (G), VIII.548d (A), IX.576b (G) hasta el final.

cargo las objeciones de sentido común, con preferencia por las aristas político-sociales; por ejemplo, que los guardianes no tienen suficientes prerrogativas en IV.419a, que falta una explicitación sobre la comunidad de mujeres y de hijos en V.449a, o que la sociedad considera a los filósofos inútiles o malvados en VI.487b. Sus intervenciones dan lugar siempre a tratamientos importantes dentro de la obra, los que resultan de una respuesta a su crítica. Esto pone de relieve la importancia, dentro del modelo dialéctico, de los interlocutores lúcidos que controlen el avance del argumento.[29]

La mayor riqueza de personajes se despliega en el libro I, que sirve de introducción al resto. Si bien las alegorías que introducimos en este trabajo quedan lejos de los fervorosos intercambios del libro I, una breve revisión de los personajes que allí aparecen ayuda a reconstruir la tensión presente en la Atenas cosmopolita de la época, a través de los representantes de la cultura tradicional y de la intelectualidad innovadora, del racionalismo mesurado y del naturalismo sofístico. Así, Céfalo y sus hijos Polemarco, Lisias y Eutidemo representan el grupo acomodado de Atenas. El primero parece haber sido un admirador de Pericles y posiblemente había llegado a Atenas invitado por él.[30] Encarna aquí la imagen de un anciano que disfruta de su vejez por su carácter mesurado y por la comodidad que le da su riqueza. Polemarco es el único de los hijos de Céfalo que toma la palabra en el diálogo, y se lo ve representando la posición del saber popular, más que sosteniendo una auténtica tesis filosófica sobre la justicia. Su hermano Lisias, personaje sin voz en este diálogo, también es mencionado por Platón en *Fedro* (227a, 228a, 272c) como un maestro de retórica. Su imagen

[29] Sobre el método dialéctico, véase *infra* 5.4.

[30] Así lo testimonia su hijo Lisias en *Contra Eratóstenes* XII.4. Sobre la naturaleza del libro I, véase el punto 3.

tradicional lo delinea como buen orador, autor de discursos jurídicos y hombre democrático. Se han conservado no pocas de sus obras, entre las cuales están *Contra Eratóstenes*, *Contra Andócides*, *Oración Olímpica* y *Contra Alcibíades*. Lisias y Polemarco habían dejado Atenas a la muerte de su padre, probablemente alrededor del 430 a.C., para dirigirse a Turium, donde parecen haber disfrutado de su fortuna familiar. Alrededor del 411 a.C. regresaron a Atenas, pero su suerte cambió debido a la actitud hostil que la tiranía tuvo hacia ellos. Lisias supo cómo apaciguar dicha actitud y murió alrededor del 380 a.C., después de refugiarse en Mégara en el 404 a.C. Su hermano Polemarco, en cambio, fue sometido a juicio por los tiranos y condenado a beber la cicuta. El tercer hijo de Céfalo, Eutidemo, es también un testigo silencioso del diálogo.[31]

La figura más llamativa del libro I es, sin duda, Trasímaco de Calcedonia, que en el diálogo *Clitofonte* aparece como un legítimo contrincante de Sócrates en lo que hace a las preferencias de los jóvenes, ya que Clitofonte se inclina por las enseñanzas de aquél antes que por las de éste. Dado que este tercer interlocutor de Sócrates es otra vez un extranjero, como lo eran Céfalo y su hijo, se ha interpretado que Platón comenzó su planteo moral con discursos de personajes ajenos a la política, en tanto sin *status* de ciudadanos les estaba vedado este tipo de participación. Este contexto permite poner de relieve la superficialidad de un tipo de argumentos seguramente bien conocidos en su época, que prometían una felicidad restringida a lo individual y pretendían responder sobre temas eminentemente sociales sin plantear el problema de la responsabilidad política de cada ciudadano en la

[31] Eutidemo no debe confundirse con el sofista del mismo nombre que Platón hizo interlocutor de Sócrates en el diálogo que lleva su nombre.

conformación de una ciudad justa y equitativa. El discurso de Trasímaco se diferencia del de la mayoría de los otros interlocutores, no sólo porque es capaz de exponer su propia teoría sobre el hombre justo e injusto, sino porque revela interesantes relaciones con otras obras del corpus. Bien observada, la posición de Trasímaco reproduce, en sus líneas generales, la de Calicles en *Gorgias*, ya que para ambos el hombre injusto es el que vive mejor, el que determina qué es lo justo y quien saca máximo provecho de la injusticia. Sin embargo, el personaje tiene una manera más violenta de reaccionar que Calicles, insulta a Sócrates (I.337a, 340d, 343a) y soporta menos que aquél sus refutaciones, salvo al final, en que de repente se da por vencido, hasta el punto que Glaucón dice que ha sido encantado "como una serpiente" (II.358b).

En cuanto a los datos disponibles del Trasímaco histórico, además de lo que se puede colegir de este primer libro, Aristóteles informa que ha sido uno de los creadores de la retórica, junto con Tisias y Teodoro de Bizancio.[32] Como uno de los primeros estilistas de la oratoria de su época, las fuentes informan que ha escrito tres obras: un manual de retórica llamado *Megále tékhne* o *Rhetoriké*, una colección de pasajes que servían como modelos para sus alumnos, los *Aphormaì rhetorikaí* o *Recursos oratorios* y los *Paegniá* o *Discursos epidícticos*, que posiblemente tuvieran también un contenido didáctico, basados en relatos de tipo mitológico, al estilo del *Encomio de Helena* y el *Palamedes* de Gorgias, con lo cual se integran en la práctica de crítica literaria que se ejemplifica en el *Protágoras* en ocasión del análisis del poema de Simónides (339a ss.).

Otros tres personajes se mencionan en este libro inicial, pero no tendrán intervención activa en el resto de la obra.

32 Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 183b32.

El primero es Nicerato, hijo de Nicias –uno de los hombres que acordaron la paz con Esparta en el 421 a.C., razón por la cual el tratado que la establece lleva su nombre–. Platón menciona a Nicerato también en *Laques*, 200d, donde su padre declara que está dispuesto a confiarlo a Sócrates para hacerlo su discípulo. Lisias aporta otra referencia sobre él en sus *Discursos* (XVIII.6), donde dice que fue un hombre prudente y mesurado. Está presente además Carmántides de Peania, que fue un alumno de Isócrates, y Clitofonte, seguidor de las ideas de Solón que se convirtió –como dijimos– en personaje central de otro diálogo sospechoso de Platón. En dicha obra, que lleva su nombre y que hoy se considera en general apócrifa,[33] Clitofonte presenta a Sócrates sus objeciones respecto de lo que, supuestamente, ha escuchado en la conversación que reproduce *República*.

5. Temática y estructura de la obra

La interpretación tradicional ha tendido a subrayar el carácter político de *República*, que estaría presente desde el título. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que este título usual en lenguas modernas puede crear más de un malentendido. En rigor, "república" es la derivación de la traducción al latín –*res publica*– del título griego, *politeía*, un término que aparece con frecuencia en el texto, en especial en los libros VIII y IX, y que hemos traducido como "organización política". Es prioritario subrayar que *politeía* no connota un tipo de modelo político en particular, como sucede con "re-

33 Por su autenticidad se inclinan Koochnik, D., "The Riddle of the *Cleitophon*", in *Ancient Philosophy* 4, Pittsburgh, 1984 y Blits, J., "Socratic Teaching and Justice. Plato's *Cleitophon*", in *Interpretation* 13, New York, 1985.

pública" en la actualidad. Se trata de un término derivado del vocablo *pólis*, que hemos traducido por "ciudad", con lo cual señala los parámetros que rigen la organización de una comunidad desde el punto de vista político-social. Muchas veces se ha preferido la traducción de *pólis* por Estado, que a nuestro juicio corre el riesgo de proyectar un espectro semántico demasiado propio de la modernidad. *Pólis* implicaba, en efecto, una autonomía de la que "ciudad" carece, pero tiene la ventaja de referir a una multiplicidad de ámbitos conjugados en la vida de una comunidad en diferentes planos, que van más allá de lo que solemos entender como "estatal". La *pólis* es una comunidad autónoma ligada por lazos identitarios, que tiene orígenes y rasgos históricos bien estudiados, pero que Platón aplica tanto al grupo cuasi tribal de unos pocos individuos que se describe en la ciudad sana como a entidades mucho mayores, como lo era la Atenas de su época. Dado que la conservación de un número limitado de habitantes es central en el modelo platónico, la noción de "ciudad", teniendo en cuenta que se trata de un ente autónomo, se ajusta mejor al contexto de *República*.[34]

Por otra parte, el subtítulo antiguo transmitido con la obra es *Sobre la justicia*. Así, las lecturas oscilan habitualmente entre asociar esta temática con la organización política o con la moralidad, esto es, como si se tratara de una alternativa entre política o ética.[35] A nuestro juicio, la envergadura de la obra le confiere rasgos de síntesis, de modo que es muy plausible que Platón se haya propuesto plasmar su visión integrada sobre diferentes ámbitos. En rigor, la alternativa

[34] Para las razones de quienes prefieren traducir *pólis* como Estado, véase Eggers Lan, C.: Platón, *Critón*, Buenos Aires, Eudeba, 2002 (reed.).
[35] Véase sobre este punto lo planteado en 5.1. Incluso se ha propuesto que el tema central es el modelo educativo, como plantea Havelock, E., 1994.

ética versus política es defectuosa, ya que ambas problemáticas están fundamentadas en la teoría de las Formas, que define el conocimiento del filósofo, con lo cual como mínimo habría que sumar el problema ontológico. Tal vez, teniendo en cuenta esta naturaleza sintética, podría decirse que *República* es una obra sobre la filosofía, que apunta a develar sus fundamentos y sus resultados sobre el mundo humano, si se aplican los preceptos que de ella derivan. Política, moralidad, estética y ontología toman su lugar en la tarea de fundamentación de este nuevo género discursivo que Platón está estructurando. En rigor, *República* constituye un intento de redefinir el espacio que está llamado a decir el saber, de modo que la crítica a la poesía y a la educación sofística viene aunada a una estrategia de posicionamiento de la filosofía como propuesta de formación cultural. En este sentido, los libros centrales –V, VI y VII– no lo son sólo desde el punto de vista tópico, sino que se trata del corazón de la obra, donde se delinea la figura del filósofo, en tanto figura llamada a sustituir a las demás como dicente de la verdad. Sobre esta base, cobra sentido la explicitación de los males que acucian a una ciudad en manos de la educación tradicional ateniense, o la de otros modelos imperfectos, como los de los libros VIII y IX, y la propuesta de una ciudad organizada cultural y políticamente por la filosofía, lo cual requiere, por el Principio de Paralelismo entre individuo y sociedad,[36] que los hombres vivan según los cánones que impone la filosofía tal como Platón la define.

En cuanto a su estructura, *República* conserva los rasgos propios de la oralidad, de modo que buena parte de los libros centrales que contienen puntos nodales de la obra se presentan como digresiones que no estaban en el plan origi-

[36] Véase *infra* 5.1.

nal. Apoyado en el estilo oral, que le permite digresiones y presentaciones episódicas, sin embargo Platón controla las referencias internas con la pericia de la literatura orgánica escrita.[37] La división en libros obedece a una partición antigua, y raramente da cuenta cabal de la modificación de temáticas. En más de un caso, hay una absoluta continuidad.[38] A pesar de ello, el uso académico se vale de esta división tradicional que respetaremos, presentando aquí un esquema alternativo que dé cuenta de la construcción interna de los argumentos y de sus grandes bloques temáticos.

Concepción tradicional y sofística de la justicia	Libro I	Introducción: situación y personajes	327a-331b
		Qué es la justicia	
		Devolver lo debido	331c-332c
		El bien a los amigos y el mal a los enemigos	332d-336a
		Lo que le conviene al más poderoso	336b-348a
		Vida justa y felicidad	348b-354a
		Final aporético	354b-c
Esclarecimiento del concepto de justicia en el plano social e individual	Libro II	Las objeciones a la justicia	357a-367e
		La justicia en el plano social	367e-427c.
		Ciudad sana o "natural"	368a-372d
		Ciudad enferma	372d-374a
		Ciudad purificada	374a ss.
		Funciones de los guardianes	374b-376c
		Política cultural	376d-376d
		Música: los mitos	427c-398b
	Libro III	Música: estilo, armonía y ritmo	398c-403b
		Gimnasia	403c-412a
		Los guardianes como gobernantes	412b-427c
		El mito de los metales	414b-415d
		La vida de los guardianes	415e-421c
		Pautas de legislación	421c-427c

[37] Tómese como ejemplo la condición de II.366 de que deben suspenderse los argumentos sobre premios y castigos y la restitución que se hace de esta temática en el libro X.615c ss., una vez que se considera demostrado que la justicia ofrece mayores bienes que la injusticia. Lo mismo sucede con el modo en que se retoma el tema de las organizaciones políticas inconsistentes, que se deja a finales del libro IV y se retoma en el inicio del VIII o en la descripción de los rasgos del filósofo en VI.487b, que se interrumpe para presentar una objeción de Adimanto y se retoma en VI.502d.

[38] Por ejemplo, en el pasaje del libro II al III, dentro del bloque V-VII, o en el tratamiento de la tiranía del fin del libro VIII, que termina en 577c, muy avanzado el libro siguiente.

	Libro IV	Justicia y perfección en la ciudad	427d-435e
		Sabiduría, valentía, moderación y justicia	436a-441c
		Justicia y perfección en el individuo	
		Las partes del alma	441d-445e
		Tipos de ciudad y tipos humanos (I)	
Gobernante y ciudad justa basados en la filosofía	Libro V	Las tres olas que amenazan el argumento	449a-451b
		El *status* de las mujeres	451c-457d
		La comunidad de mujeres y de hijos	457d 471b
		La guerra	466e-471b
		La plausibilidad del modelo social	471c-474c
		Quién es el filósofo	474b-480c
		Conocimiento, ignorancia y opinión	476d-480a
	Libro VI	Naturaleza y educación del filósofo	484a-487d
		Por qué la sociedad rechaza al filósofo	487e-489e
		Inutilidad (alegoría de la nave)	487e-489e
		Maldad (símil de la planta y de la bestia)	489e-502b
		Qué conoce el filósofo: El Bien y las Formas	502b-506e
		Alegoría del sol	507a-509c
		Alegoría de la línea	509d-511e
	Libro VII	Alegoría de la caverna	514a-521b
		Cómo se educa a los filósofos (política educativa)	
		Estudios propedéuticos: aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía musical	521c-531d
		Dialéctica y reconocimiento del Bien	531e-541d
Modelos políticos: justicia, injusticia y felicidad	Libro VIII	Tipos de ciudad y tipos humanos (II)	543a-593b.
		Timocracia. Origen: búsqueda de honra	545c-548c
		Rasgos del timócrata	548d-550c
		Oligarquía. Origen del régimen: la riqueza	550c-552e
		Rasgos del oligarca	553a-555b
		Democracia. Origen: libertad exagerada	555b-558c
		Rasgos del demócrata	558c-561e
		Tiranía. Origen: brutalidad del poder	562a-569c
	Libro IX	Rasgos del tirano	571a-577b
		Felicidad y placer: el rey filósofo versus el tirano	
		Argumento político	577c-580c
		Argumento psicológico	580d-583c
		Argumento metafísico	583c-592b
Premios de la justicia	Libro X	Coda sobre la poesía tradicional	595a-598d
		La crítica ontológica	598e-601a
		La crítica psicológica	601a-608b
		Premios y castigos	
		Retribución e inmortalidad del alma	608c-613e
		Mito de Er y exhortación final a la vida justa	614a-621d

6. Los problemas centrales de *República*

Mencionaremos a continuación cuatro problemáticas que atraviesan toda la obra y que deben tenerse en cuenta para comprender cabalmente las alegorías.

6.1. Los principios estructurales

La obra entera se estructura sobre dos principios que se postulan de modo axiomático, esto es, no se discuten ni justifican en detalle, sino que se postulan como evidentes. El primero y más importante para la fisonomía de la obra es sin duda el *Principio de Paralelismo Estructural* (PPE) entre individuo y sociedad. A través de este supuesto se permite, por un lado, el pasaje del análisis de la justicia en el hombre a la justicia en la ciudad y, por otro, de la estructura psíquica del individuo a la conformación de "clases" en la sociedad. El PPE se plantea inicialmente en II.368 a partir del desplazamiento de la justicia que se opera en el individuo hacia la que se da en una ciudad. Un pasaje de este tipo se justifica a nivel metodológico, porque permitirá percibir con más claridad, en una manifestación más amplia, el modo en que se plasman los rasgos de justicia e injusticia. El PPE es igualmente palpable en el tratamiento de las organizaciones políticas imperfectas de los libros VIII-IX explicadas por el surgimiento de individuos con características de la organización política nueva que terminan por desintegrar la previa. La proliferación de estos tipos humanos afectados por la "mutación" determina el cambio de una organización política en otra. Esto explica, además, que sea posible parangonar la estructura ideal de la comunidad en tres clases, planteada en III.414b ss., con las tres partes del alma humana de IV.436a ss., lo cual no resulta antojadizo, sino una conclusión necesaria del principio de paralelismo entre individuo

y sociedad. La omnipresencia del PPE hace innecesarias las insistentes disputas en la bibliografía secundaria acerca de la naturaleza política o psicológica de la obra, intentando subordinar una a la otra, cuando en rigor todo el tiempo se subraya no sólo la posibilidad, sino la necesidad de operar en ambos planos simultáneamente, de modo que no se podrán producir cambios políticos sustantivos si no se opera sobre el tipo de hombre que soporta una organización política dada, ni es factible producir un cambio generalizado en los hombres sin una voluntad política sintetizadora que incentive tal cambio. Se trata sin duda de la voluntad que aúna los cambios revolucionarios que en todas las épocas han postulado un modelo de hombre "que se acerque a lo mejor de lo humano".

El segundo principio que opera como factor determinante de numerosos tratamientos de la obra es el *Principio de Especialización* (PE), por el cual en el plano social a cada hombre –y, por Principio de Paralelismo, en el plano individual a cada parte del alma– le corresponde un tipo de actividad específica en virtud de su *érgon*, de su "función propia". Este principio se da por naturaleza, ya que se parte de la idea de que cada hombre tiene rasgos que lo hacen diferente de todo el resto y, por lo tanto, tendrá vocaciones diferentes, por las cuales realizarán mejor unas tareas que otras (II.370a-b). Así como del PPE depende el marco descriptivo en los niveles psíquico y social, del PE depende el cúmulo de prescripciones acerca del mejor modo de ordenar la conducta personal y social para lograr un equilibrio que satisfaga a todas las partes en juego. En eso mismo consistirá la justicia, que es definida como la virtud que hace que cada elemento de un conjunto cumpla con la función que le corresponde (IV.434a). De este modo, el PE dictará el rechazo de la imitación (*mímesis*) en el tratamiento de la poesía tradicional

de los libros II-III y X, en tanto propicia una identificación que aleja al sujeto de su función propia, y prescribirá la necesaria subordinación de las partes impulsiva y apetitiva a la parte racional, único modo de que cada una ocupe el lugar que por naturaleza le corresponde. Por el PPE se aplicará lo mismo a la subordinación de la clase trabajadora y de los guardianes al grupo de los filósofos. Al mismo tiempo, el abandono del PE será el germen del desequilibrio y la ruina tanto en el nivel individual, cuando la razón ya no rige el alma, como en el nivel social, cuando los guardianes abandonan su función específica y se inclinan a la posesión de bienes materiales.

Así, el Principio de Paralelismo es estructural y necesario, dado que los rasgos individuales mayoritarios en una comunidad determinan las características del todo. El Principio de Especialización, por el contrario, es un desiderátum que tiende a producir equilibrio y justicia, pero cuya aplicación, de hecho, es en general obliterada en la conducta de los hombres tanto como en las comunidades históricas. El aporte platónico radicará en llamar la atención sobre la necesidad de su implementación y sobre las consecuencias disruptivas de dejarse llevar por la confusión de funciones anímicas y sociales, que termina por aniquilar los elementos que podrían satisfacer el conjunto, sin sacrificar a los más débiles en la pira de los deseos de los fuertes.

6.2. La organización política y la ciudad ideal

Es un lugar común contar a la *República* como uno de los prototipos de las obras utópicas de todos los tiempos, frente a voces que pretenden recuperar la idea de que se planteó como plausible. Antes de evaluar este punto, sin embargo, hay que determinar con la mayor claridad posible cuál es el modelo que funciona como ciudad ideal. De hecho, a lo largo

de la obra no aparecen dos modelos de ordenamiento social –el actual e injusto, frente al justo en construcción–, sino tres: una *pólis* sana y austera (II.369b-372d), una ciudad injusta, la actual, resultante de la evolución de aquélla (II.372e ss.), y una ciudad purificada que surge del saneamiento de la anterior a partir de la educación de los guardianes (376d).[39] ¿Cuál es, entonces, la ciudad ideal? ¿Se trata de la ciudad sana, donde no hay lugar para la injusticia, o acaso de la ciudad purificada a la que está dedicado el cuerpo de la obra?

La ciudad surge de la necesidad, como consecuencia de un problema material que aqueja a los hombres por no ser autosuficientes; y esta ciudad es, en realidad, un conjunto de diversos artesanos que acuerdan en intercambiar sus productos. Una vez expuesto el origen de la ciudad, Sócrates pasa a especificar las primeras profesiones en relación con las primeras necesidades e introduce una flexión fundamental: el principio de especialización, por el cual a cada hombre corresponde un tipo de actividad. Este principio se da *phýsei*, es decir, "por naturaleza". Surge, entonces, la justicia en su primera definición como cumplimiento de la función propia y de la consecuente división del trabajo (II.372a). Hay que notar, sin embargo, un mal que aqueja a la ciudad sana: no hay ejercicio del conocimiento ni uso de la argumentación. Éste es, en principio, un elemento que aleja el esquema de la ciudad sana de cualquier otro. La ausencia de *lógos* acarrea entonces la total ignorancia de la ciudad acerca de su naturaleza, con la consecuencia de que sería imposible plantear, como ideal de los hombres actuales –los cuales reflexionan sobre el problema político–, su llegada a un estadio en que

[39] Incluso de ésta, podría decirse que, en rigor, tiene dos formulaciones: la primera en los libros II a IV, con la división entre guardianes y trabajadores, y la segunda, a partir de V.473c ss., donde se instaura la figura de los filósofos como rectores del conjunto.

tal reflexión desaparezca, para dejar paso a una suerte de vacío de pensamiento político, tal como el que parece reinar en la comunidad primitiva.

Digamos, además, que si aun a riesgo de incoherencia alguien propusiera tal cosa, este modelo no tendría, por definición, a causa de su misma constitución, posibilidad alguna de sostenerse, de afirmarse a sí mismo como un modelo político. Al no haber reflexión en los agentes sociales, éstos no tienen manera de resistirse a las tendencias de su naturaleza, que llevan indefectiblemente a la ciudad a convertirse de sana en enferma. La ausencia de ese elemento humano fundamental, el ejercicio del *lógos*, hace que esta comunidad primitiva sea sana sólo en apariencia. En efecto, no está carcomida por los lujos disolutorios, pero sufre en su fundamento una debilidad extrema que culmina en la enfermedad. La ciudad sana no puede, entonces, presentarse como un modelo político deseable ya que, en primer lugar, no depende *para su instauración* de la capacidad reflexiva y planificadora de los hombres, sino que le es contraria, a causa de la inexistencia de actividad intelectual, por lo cual es imposible que la *República* o cualquier tratado político proponga la instauración de tal modelo. La segunda razón por la cual no puede ser un modelo político es que no depende de los hombres *para su permanencia*, ya que toda persistencia de un sistema institucional está apoyada, en alguna medida, en una decisión de los hombres de mantenerlo, y esta posibilidad, como ya hemos dicho, está definitivamente vedada a la ciudad primitiva.[40]

El desafío es, entonces, plantear una ciudad compleja, que surgirá de la purificación de la ciudad enferma, en la cual existan justicia y equidad. En las antípodas de la ciudad sana, esta nueva ciudad propiciará la máxima conciencia de los individuos sobre su papel en el mantenimiento del sistema político que, en el mejor de los casos, reposa en la aquiescencia al gobierno de los mejores. Así, en la ciudad purificada, el Principio de Especialización (PE) determina tres grupos y a cada uno le corresponde una tarea específica. Se determinan primero dos grupos, guardianes y clase trabajadora, a los que en el libro V se sumarán los filósofos, identificados con los mejores de los guardianes. Éstos practican, de acuerdo con el mito fundacional de los metales (III.414c ss.), un tipo de vida especial en la que no tienen propiedad privada. En tanto encarnan el raciocinio de la ciudad, no necesitan bienes que, en rigor, atañen a los deseos ligados a lo instintivo de la ciudad y se encarnan, por ello, en la clase trabajadora, dado que es quien los produce. De este modo, como en el alma la guía del *lógos* da moderación y hace que cada parte se satisfaga, así también en la ciudad sucede lo mismo con los guardianes. El planteo orgánico sostiene que no se legisla para el bienestar de un grupo sino para el conjunto (IV.419a ss.), y sólo así cada uno, dada la ausencia de conflicto, alcanzará la verdadera satisfacción de los deseos, del mismo modo que en el individuo, sólo si las partes del alma cumplen su función propia, subordinadas a la actividad racional, satisfacen cada una sus deseos específicos y alcanzan la felicidad. Así, buenos guardianes serán los que sostengan el principio de que hay que efectuar sólo lo que beneficie a toda la comunidad.

En este marco, la ausencia de propiedad privada trae aparejada la comunidad de mujeres y de hijos. El tratamiento de este punto motiva la digresión del comienzo del libro V, donde Sócrates introduce tres olas sucesivas llamadas a tratar el tema del *status* de las mujeres, la comunidad de hijos

[40] Véanse otras razones que impiden tomar la ciudad sana como ideal en Mársico, C., "El *status* de la *pólis* sana en la *República* de Platón", en *Diálogos* 74, Puerto Rico, 1999.

y la posibilidad misma de instaurar la ciudad. La radicalidad de las medidas ha hecho que la mayoría de los exégetas desestime la posibilidad de que Platón haya tomado todas y cada una de las disposiciones al pie de la letra. De todos modos, creemos que puede sostenerse que Platón tenía cierta confianza en la utilidad de estos lineamientos y en su posible instauración, aunque es plenamente conciente de su improbabilidad. Numerosas veces se insiste en que, si bien posible, es por cierto muy difícil; y llega así a agregarse que su falta de plasmación no desmerece sus valores teóricos, que hacen a esta organización política preferible a cualquier otra (V.472c ss.). En este sentido, puede pensarse que el planteo mismo de determinadas ideas es, en sí mismo, productor de cambio, aunque no se sigan las prescripciones al pie de la letra. Así, por ejemplo, aunque no se aplique la política de "guarderías públicas" para que las mujeres tengan igualdad de oportunidades, el planteo de igualdad de derechos señala el problema y la inequidad de que se las excluyera de las actividades teóricas y políticas. El mismo planteo radical, incluso, puede funcionar como una apuesta "de máxima" para llamar la atención sobre un punto importante, sistemáticamente obliterado por las prácticas sociales.

Vale la pena notar que la discusión de las comunidades ideales tiene que haber sido común en la época. La prueba más clara y elocuente está en *Las asambleístas* de Aristófanes, donde aparecen las ideas de igualdad de derechos y comunidad de mujeres e incluso la idea de la posibilidad de un gobierno en manos femeninas. En el caso de Platón, la igualdad social de la mujer respecto del hombre se combina con la abolición de la familia de los guardianes (V.457c-d).[41]

[41] Éstos compartirán sus hijos sin saber quién es el suyo biológicamente, y la comunidad será completa. Los padres tomarán como hijos propios a todos los que hayan nacido en el año lunar de su hijo sanguíneo,

Con la comunidad de bienes se pretende arrancar de raíz el germen del egoísmo, el individualismo, la avaricia y toda sombra de deseo de corrupción. Si entre los guardianes todo es común, no habrá ya motivos para temer que se desvíen en asuntos particulares y en favores personales. Platón piensa que esta "hermandad" mejora no sólo su potencia física, sino también su calidad moral. La imposición del posesivo "mío" de manera universal es un signo inequívoco para Platón de la unidad del grupo de los guardianes, ya que considera que es ella la que conferirá la unidad a la ciudad toda, extendiéndole la propia. Estas medidas, sin embargo, no serán efectivas sin una guía para los guardianes, que no se base sólo en opiniones correctas (IV.429c), sino que posea real y efectivo conocimiento. Ésa será la figura del filósofo, que se presenta como condición indispensable para que esta organización política se plasme en la realidad (V.473c ss.).

La naturaleza de "ciudad ideal" le viene del hecho de que es el único ámbito que aspira a desarrollar las capacidades de cada ciudadano, arbitrando los medios para que cada uno cumpla su vocación y, con eso, se desarrolle satisfactoriamente él mismo y beneficie con ello al grupo. Este aspecto "vocacional" pone de relieve la condición primaria que señala a un buen gobernante: éste será, paradójicamente, el que no quiere gobernar. El gobernante, en una ciudad

al que no podrán diferenciar; los hijos, recíprocamente, los considerarán padres y madres a todos ellos. De este modo, la ausencia de lo privado que en el nivel material impide llevar a la casa particular lo que es común a todos, en el ámbito humano representa seguridad de la igualdad de oportunidades para cada uno, evitando la posibilidad de que algún padre favorezca, en algún sentido, a quien sepa su hijo biológico. En efecto, una de las ventajas que persigue este sistema es la eliminación del nepotismo. La procreación será controlada, tanto en la calidad, siempre cuidando que –como queda expresado en el relato mítico de las clases en el libro III– el oro no se mezcle con otros metales para que el resultado de la generación sea óptimo, como en la cantidad, ya que debe crecer, no disminuir.

bien organizada, lo es por responsabilidad social, porque el sistema mismo lo sindica como hombre capaz de beneficiar al conjunto. En las antípodas quedará el hombre que busca el poder para su propio usufructo. El filósofo, entonces, será el mejor gobernante, porque tiene objetivos más altos que el mero ejercicio del poder político. Al mismo tiempo, sus propios ideales redundan en la elevación de sus conciudadanos, ya que el filósofo asegurará el bienestar de aquellos cuyos intereses se orientan a las técnicas productivas y que pertenecen, por lo tanto, a la clase trabajadora, porque con su trabajo son el sostén del sistema y quienes brindan las condiciones materiales del sostenimiento comunitario. Esta función les es reconocida por los filósofos que entonces asumen el peso del gobierno, porque sienten sobre sí la responsabilidad que implica haber recibido educación pública y deben devolver sus conocimientos a la sociedad que los hizo posibles. Esta cohesión social es repetidamente subrayada e identificada como indicio de la estabilidad social, plasmada gráficamente en el "símil del cuerpo", según el cual una ciudad bien constituida sufre y se alegra ante la situación de cada uno de sus ciudadanos como un cuerpo reacciona entero ante el dolor o el placer de una de sus partes (V.462c ss.). Como veremos, éste es un corolario que se sigue directamente de los estudios sobre la justicia en los planos individual y social que examinaremos a continuación.

6.3. Justicia individual y justicia social

Por el Principio de Paralelismo (PPE) entre individuo y sociedad analizado en 6.1, el modo de darse la justicia, que constituye el cuestionamiento originario de la obra, deberá determinarse en el plano psíquico –de modo que sea posible responder qué hace a un hombre justo– y en el plano social –de modo que queden claros los rasgos de una ciudad justa–. La respuesta se basa, en esencia, en el respeto del Principio de Especialización (PE). El aspecto descriptivo lleva a determinar tres partes en el alma, que se determinan apelando, precisamente, a la presencia de tendencias contrarias frente a determinados estímulos. Si cada parte debe tener una orientación propia, entonces la presencia de deseos incompatibles revela la existencia de varias partes en conflicto. Esta falta de armonía en que distintos aspectos del individuo chocan, generando malestar y confusión, será un indicio de la injusticia en el alma, que sólo puede subsanarse si, de acuerdo con el PE, cada parte se limita a su función natural, y se delega el mando y la organización general a la parte mejor preparada para esa tarea. Ésta será la parte racional. La apuesta platónica radica en que esta subordinación de las partes impulsiva y apetitiva no implica represión, y de allí insatisfacción, sino la adecuación a deseos moderados que serán por lo tanto de satisfacción posible. El Principio de Paralelismo Estructural (PPE), por su parte, determina que el tipo de organización anímica que predomine en la comunidad determine su modelo político. Analicemos más detenidamente estos dos aspectos.

Es en el libro IV que el tema del alma tripartita encuentra, posiblemente, su tratamiento más extenso en la obra de Platón, que suele presentarse en un juego de complementariedad con el mito de la bestia, el león y el hombre del libro IX.588d ss., y con el mito del carro alado de *Fedro* (246a3-248c2). Estos planteos psicológicos han tenido su antecedente en desarrollos no menos relevantes como el de *Fedón*, donde, si bien el argumento es diferente, la antropología platónica dualista conserva los mismos fundamentos. En este último diálogo, el alma no se presenta bajo una forma tripartita, sino como una totalidad homogénea, que se contrapone al cuerpo para llamar la

atención sobre su especial relación. No se trata de la tradicional concepción arcaica, que llamaba *psykhé* a la imagen o residuo de quien moría, en contraposición con el *sôma*, remanente físico dejado tras la muerte.[42] Se trata, en cambio, de un real dualismo, probablemente heredado de sus viajes a Sicilia y de su contacto con el pensamiento pitagórico. Según dicho argumento, Platón concluye que el alma es el principio de la vida, única vía para acceder a las Formas inteligibles y ligazón del hombre con lo divino. Durante la vida terrena queda encadenada, encerrada, atada al cuerpo, que constituye un principio negativo y limitador de su actividad más excelente: la contemplación y la reflexión. Así, el cuerpo favorece la pérdida del camino del alma, porque la incomoda y la distrae constantemente, tanto por sus demandas inmediatas de satisfacción –la sed, el hambre, el dolor–, como por incentivar el desarrollo de una vida centrada en el bienestar material, que lleva a los hombres a la guerra y a la inestabilidad interna, originada en su lucha por la posesión de bienes. Cuanto mayor sea el tiempo y la energía dedicados a la satisfacción del cuerpo, tanto menor será la disponibilidad respecto del alma. El consejo de Platón es, entonces, tratar de separar todo lo posible el alma del cuerpo,[43] ejercitándose en una vida que la alimente en la verdad y en la contemplación.

Como se ha dicho, en el desarrollo de estas ideas no hay mención alguna de la tripartición del alma o de los principios diferenciados que la conforman, y menos aún se indica que existan conflictos dentro del alma. Es por eso que a menudo los críticos han considerado que, en el momento

[42] Sobre la evolución del concepto *psykhé*, puede verse Harrison, J. E., *Prolegomena to the Study of Greek religion*, Cambridge, CUP, 1922 y Eggers Lan, C., *El concepto del alma en Homero*, Buenos Aires, FFyL, 1990.

[43] *Fedón*, 80d ss.

de escribir *Fedón*, Platón sostuvo una unidad del alma que luego se le revelaría como tripartita, operándose un verdadero cambio en su opinión. Sin embargo, bien observado, en todos los casos, de lo que se trata en el *Fedón* es del alma orientada a la satisfacción de la vida "en relación con el cuerpo". La diferencia entre el planteo de *Fedón* y los que conciben al alma como tripartita no responde, entonces, a verdaderas concepciones diferentes del alma, sino sólo a las diferentes perspectivas e intereses argumentativos dictados por diferentes contextos. Así, en *Fedón*, donde la intención del filósofo es mostrar el perjuicio que puede ocasionar una vida centrada en satisfacer solamente al cuerpo, no tiene necesidad de postular diferentes partes o principios, sino sólo poner de relieve el contraste entre el bloque corporal y el espiritual. No existiendo más que un alma puesta en relación con un cuerpo, el argumento más económico dividirá simplemente en dos los tipos de fuentes motivacionales humanas: las que provienen propiamente del alma y las que tienen ligazón con el cuerpo.

En el libro IV, la estrategia deductiva de Platón respecto de las partes del alma es la aplicación del Principio de Conflicto,[44] que le permite desgranar, paulatinamente, las tres partes a partir de una situación en la que una de ellas pretende imponerse a otra. Para designar estas partes Platón utiliza indistintamente los términos *mére* (partes), *arkhaí* (principios), *géne* (géneros) y *eíde* (formas).[45] En todo caso, su unidad conceptual está dada por la designación de un núcleo de motivaciones o deseos con ciertos rasgos en co-

[44] Annas, J., *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 137 ss. La autora aclara la imprecisión de llamar al principio aplicado por Platón "Principio de no contradicción", ya que no se trata de un orden proposicional, sino de motivaciones y propiedades.

[45] Véase Guthrie (1990), pp. 527 ss.

mún. Para nombrar el principio racional, Platón se sirve de un derivado de *lógos*, *logistikón*, con el que recupera el significado de razón, pero también el de cálculo, fundamento y capacidad argumentativa. Es entonces la parte encargada de acercarse al conocimiento de la verdad y responsable de lograr la armonía en el alma en su conjunto. En el pasaje IX.581b, se la caracterizará como *philósophon* y *philomathés* –amante del estudio–, razón por la cual es la más apta para regir tanto al individuo como a la ciudad y se encontrará privilegiadamente desplegada en el filósofo. Es, sin embargo, la más pequeña de las tres y la que demandará un cuidado mayor desde la niñez a través de la educación. Como declara Sócrates al argumentar sobre la fragilidad del filósofo y su fácil posibilidad de corromperse (VI.487b ss.), una naturaleza más noble, como una planta más delicada, corre más riesgos de echarse a perder si cae en terreno impropio que una naturaleza común. Para resumir sus funciones, digamos que, en primer lugar, es la encargada de la búsqueda de la verdad y de incrementar el saber, entendiéndose por éste un conocimiento no sólo teórico, sino también práctico, que permita acceder a una vida buena. En segundo lugar, reconoce y establece las normas que deben conducir a la armonía de la totalidad, sea del alma o de la ciudad,[46] en tanto es la única de las tres que, para conseguir esta armonía, tendrá la capacidad de descentrarse y tomar en cuenta las necesidades de las demás partes además de las propias. Decir que el alma está regulada en forma racional significa que actúa en relación con los intereses y objetivos "vitales del conjunto", escuchando, pero sin privilegiar motivaciones particulares y accidentales de alguna de las partes.[47]

[46] *República*, IV.442c6-8; véase Annas (1982, pp. 125 ss.).
[47] En relación con este punto véase Irwin, T., *Plato's Ethics*, New York-Oxford, OUP, 1995, pp. 220 ss.

De la aplicación del Principio de Conflicto, frente al *logistikón* aparece una difusa parte *álogon*, que no permite en principio determinar sus componentes y en la cual la parte apetitiva (*epithymetikón*) es la más evidente. Para mencionarla, Platón echa mano de un compuesto de *epithymía*, apetito o deseo, especialmente de corte "corporal" y primario. Esta parte se manifiesta en general con fuerza y caprichosamente, en el apetito de comida, de bebida o satisfacción sexual, y su móvil es siempre un objeto puntual, aleatorio y cambiante. Es entonces, por un lado, sumamente limitada a lo corpóreo y sensual, y, por otro, sumamente inestable, ya que, si bien es posible determinar tipos de objetos que persigue, no tiene ninguno absolutamente fijo. Como puede verse en el símil del monstruo policéfalo del libro IX (588c), no hay unidad en lo que la despierta ni en el rumbo que emprende. Carente, en apariencia, de todo componente cognoscitivo, es necesario que posea al menos la capacidad de reconocer los límites impuestos por las otras partes, que le permitirán ser "regulada" (IV.442c-d). Lejos de querer decir que esta parte reflexiona, veremos después que estamos obligados a asumir que posee una percepción de las otras partes, en tanto interactúa con ellas, y que incluso puede pensarse en un cierto registro acumulativo de la historia de sus preferencias y de la tendencia de sus elecciones y gratificaciones. Ésta es la parte más subjetiva y egoísta, en el sentido de que, a diferencia de las demás, no posee ningún reconocimiento de lo intersubjetivo o social.

Para la tercera parte, la que hemos denominado "parte impulsiva" en nuestra traducción, Platón utiliza el término *thymoeidés*, un compuesto de *thymós*, que designa el impulso, la ira o la cólera, y en especial en Homero había designado la fuerza vital. Es la más equívoca y difícil de caracterizar. En principio, se la integra a la parte apetitiva bajo el rótulo de *álogon*, "irracional", pero rápido surge su especificidad co-

mo elemento independiente aliado a la razón (IV.441a). Los críticos la definen con frecuencia como la que contiene un *ideal del yo*, un *sí mismo*, una imagen de lo que el individuo pretende ser.[48] Su manifestación más frecuente es la ira, razón por la cual suele traducirse justamente como "irascible" o "colérica". Es, en esencia, emocional, ya que por lo general se manifiesta cuando la parte apetitiva pretende realizar algo que no acuerda con la imagen considerada más adecuada que el sujeto tiene de sí. Esta parte tiene, en primer lugar, tendencia a manifestarse a través del enojo (IV.441b) y, en segundo lugar, disfruta del honor, del triunfo, de la victoria y de todo reconocimiento social (es *philónikon* –amante del éxito– y *philótimon* –amante del honor–, IX.581b); de este modo, conviene perfectamente al tipo humano del guerrero, quien deberá desarrollarla en mayor grado que los otros agentes sociales, cuidando siempre de someterla a una educación, para que realice de manera correcta su trabajo de evaluadora y se alíe a la parte racional (IV.440b4-7), ya que, como Platón da a entender en su insistencia respecto a la relevancia de esta educación, su alianza con la parte racional no es más que una potencialidad y corre el riesgo de que se debilite y no cumpla su función de freno respecto de la parte apetitiva, es decir, que no respalde a la razón y, como se dice en IX.590b, en lugar de león que reacciona ante lo injusto –es decir, el no acatamiento de lo dictado por la razón–, se vuelva un mono. Esta alianza es necesaria, porque la parte apetitiva es mayor y más poderosa (IX.588c ss.) y la racional y la impulsiva son más pequeñas, del mismo modo

[48] No nos detendremos a estudiar las obvias conexiones con la tripartición freudiana del aparato psíquico, que merece especial atención. Para ello, referimos a los trabajos de Lear, J., *Open Minded: Working Out the Logic of Soul*, Cambridge (Massachusetts), HUP, 1998 y Price, A., "Plato and Freud", in Gill, C. (ed.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, OUP, 1990.

que los filósofos eran pocos, algunos más los guardianes y la mayoría del pueblo pertenecía al tercer estamento social.

En la neta división que facilita comprender el contraste de motivaciones, puede surgir la impresión de que sólo la parte apetitiva es movida por deseos y por la búsqueda de placeres. Sin embargo, el argumento del libro IX (580 ss.) no deja dudas de que cada una de las partes tiene sus placeres y deseos propios. Así, los de la apetitiva se relacionan con lo instintivo; los de la impulsiva, con la preservación y la "imagen del yo", y los de la racional, con el deseo de saber y de llegar a la verdad. Efecto parecido, pero en sentido contrario, tiene la división taxativa respecto al reconocimiento entre ellas que parece erróneamente quedar reservado a la racional. Sin duda, hay dos ámbitos en los cuales se ve que no está reservado a ella, sino que las tres partes tienen un componente cognoscitivo: el primero es que son capaces de reconocer los objetos con que pueden dar satisfacción a sus deseos y llegar al placer. El segundo es que tanto la parte apetitiva como la impulsiva reconocen los límites impuestos por la racional o la impulsiva respectivamente, esto es, cada una de las partes es sensible a lo que las otras deciden. La parte apetitiva, por ejemplo, sabe cuándo corre el riesgo de ser punida por la parte impulsiva y reconoce qué es lo que debe dejar de hacer para que aquélla se calme. *Fedro* es claro al respecto, pues se dice que el caballo negro será atormentado y podrá ser limitado en su carrera alocada hacia el amado sólo "mientras recuerda el dolor" que las bridas le causan.[49] Asimismo, la parte impulsiva establecerá una relación entre los deseos de la apetitiva y su imagen de lo que quiere ser.

Hay quienes postulan incluso que en la parte apetitiva, por ejemplo, se produce un registro de las propias preferen-

[49] *Fedro*, 248a ss.

cias y que, buscando la permanencia del placer el tiempo más largo posible, ella aprende a abstenerse por sí misma de perseguir los placeres inmediatos pero fugaces.[50] Consideran, entonces, que esta parte llega a construir "las preferencias por la prudencia y la justicia" de la parte racional, no porque reflexiona sobre ellas, a la manera de la parte racional misma, sino porque ve que, al seguirlas, conseguirá mejores objetivos. Tal vez esto sea avanzar demasiado respecto del texto. En todo caso, es claro que sólo la parte racional tendrá conocimiento en sentido estricto, mientras que a las demás se les reserva un conocimiento opinativo y frágil, que podrá tener un fundamento más o menos firme, pero que nunca dejará de ser opinión. Dos consecuencias se desprenden del tipo de conocimiento característico de la parte *logistikón* y la parte *álogon*: que sólo la primera, por poseer *epistéme*, puede acceder a la percepción de lo más conveniente para el alma entera, y que la imposibilidad de contar con un verdadero conocimiento restringe el ámbito de los objetos de las otras partes a bienes particulares y parciales, que a veces afectan más vitalmente al sujeto por encontrarse más cercanos a él, en especial si carece de la visión global e integradora que confiere la parte racional.

El desarrollo de las alegorías es posterior, en la *República*, al establecimiento de la tripartición y evidentemente la supone. El ascenso de la parte más oscura a la más iluminada supone una preparación cada vez más sutil de la parte racional.

6.4. Educación, poesía y filosofía

El tratamiento platónico de la poesía ha resultado a menudo sorprendente, y la valoración que de ella se hace ha sido uno de los argumentos fundamentales para el desarrollo de la polémica acerca de la filiación totalitaria o democrática de Platón, que ha atravesado toda la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días.[51] No es de extrañar que los malentendidos se sucedan, cuando es un autor tan "poético" el que afirma que la poesía es nociva y debe ser desterrada de la ciudad. Por otra parte, el problema de la poesía aparece indisolublemente unido al de la educación. Si se tiene en cuenta esta conexión, puede decirse que este punto ha sido objeto de tres tratamientos en la *República*. El primero de estos tratamientos se encuentra en los libros II y III[52] y surge en el marco de la propuesta educativa para los guardianes de la ciudad, en la cual se postula que es preciso revisar la herencia literaria tradicional que no se ajuste a los fines de desarrollo de la *areté* perseguida. Las obras de la tradición literaria, se argumenta, dicen mentiras sobre los dioses y presentan modelos que dañan la mente de quienes las escuchan, en especial si son niños (II.377a-b). El programa educativo tiene que propender a la formación de ciudadanos con capacidades altamente desarrolladas, y se toma como base la premisa psicológica de que el ser humano tiende a repetir la estructura de los caracteres que tiene a su alrededor y a los cuales admira, incluyendo a aquellos que le llegan por vía de los cuentos infantiles, la literatura y el teatro.[53] La conclusión

[50] Irwin (1995, pp. 220 ss.).

[51] A partir de la obra de K. Popper *The Open Society and His Enemies* (London, Routledge, 1945), en la cual se hace centro a Platón de un ataque furioso y muchas veces poco acertado a efectos de colocarlo entre los prototipos de lo que el autor considera totalitarismos. Sobre la polémica en general, es útil consultar dos compilaciones: Bambrough, R. (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, Heffer, 1967, y Thorson, T. (ed.), *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963. Sobre la apreciación de las artes en general a partir de una lectura aristocratizante, puede consultarse a Lossau, M., "¿Platón enemigo del arte?", en *Minerva* 6, Valladolid, 1992.

[52] Precisamente, entre II.376c y III.398b.

[53] Esta idea es profusamente desarrollada, por ejemplo en 377b, 385c, 386c, 387c, 388d.

de este razonamiento consiste en que debe procurarse a las mentes jóvenes sólo ejemplos de aquello que queremos que sean, y en ningún caso de aquello que queremos evitar. Esta concepción psicológica puede parecer tajante en exceso, pero es aceptada aquí por Platón en todos sus alcances,[54] de modo que, sobre esta base, desarrolla el programa y propone una serie de pautas de las que no deberán apartarse los poetas de la ciudad purificada.

Estas pautas estipulan que sobre los dioses sólo pueden decirse cosas buenas –que condigan con su verdadera naturaleza– (II.379a-III.386a), que deben evitarse las palabras que hagan temible la muerte desacreditando el Hades o presentándolo como algo terrorífico (III.386a-387c), que tampoco debería representarse a los protagonistas en accesos emocionales (III.386c-389e) y, en general, que deben evitarse aquellas cosas que no apuntan a generar en los niños un carácter basado en la templanza anímica. A todas estas limitaciones en el contenido, se suman las limitaciones en el modo: se debe evitar la imitación y optar por el tipo de relato simple o descriptivo (III.392d ss.). La pérdida estética respecto de la estructura tradicional está bien clara ante los ojos de Platón, y eso se hace manifiesto cuando plantea, en II.398b, que si un poeta "de corte tradicional" llega a la ciudad ideal, se lo debe rechazar y preferir una poesía más austera y menos agradable. Es decir, el único tipo de poesía que puede ajustarse con propiedad a las estrictas reglas del arte que se fueron enumerando.

El segundo tratamiento aparece en el libro VII (521c-541), en verdad como corolario de lo dicho en el pasaje de las alegorías acerca de la necesidad de desarrollar, mediante la educación, una tendencia a no perder de vista lo real como criterio decisivo sobre la verdad. Así, Sócrates traza el *curriculum* que habrán de seguir los guardianes, basado fundamentalmente en matemáticas,[55] astronomía y música, que junto con ejercicios físicos y experiencia en la gestión gubernativa le permitirá, cumplidos los cincuenta años, llegar a la cima de la dialéctica y contemplar el Bien en sí. El *curriculum* de VII apunta a llegar a la filosofía evitando la erística. Los estragos causados por este tipo de argumentación, donde la sutileza de las construcciones está al servicio de ganar una discusión antes que de llevar adelante un diálogo cooperativo, son retratados en múltiples pasajes por Platón, entre los que sobresale por su virulencia el *Gorgias*, a través de sus personajes Polo y Calicles, y sobre todo el *Eutidemo*, donde Sócrates se enfrenta a dos cultores de la dialéctica de tipo megárico y su edificación de paradojas.[56]

El tercer tratamiento de la poesía aparece a comienzos del libro X, y su insistencia en el tema de las críticas a la literatura tradicional presenta numerosos interrogantes que propician una posible clave interpretativa del problema de la creación poética y su vínculo con el decir filosófico en

[54] Algunos aspectos de la justificación de esta idea están sujetos a examen en la discusión sobre la poesía del libro X. Los efectos de la imitación sobre el carácter, sin embargo, son para Platón casi un dato evidente y parece juzgar innecesario someterlos a revisión.

[55] La matemática prepara para la dialéctica como la *diánoia* para la *epistéme* en la "alegoría de la línea". Como hemos visto, la dialéctica se caracteriza por dos rasgos: en primer lugar, se orienta siempre a lo real y, en segundo lugar, la forma dialogada protege del solipsismo de quienes crean discursos "coherentes" sin prestar atención al correlato real de lo dicho. Este refuerzo oral está en línea contra las prácticas de los sofistas y sus discursos escritos, que reniegan de criterios objetivos en el plano del ser.

[56] Sobre la interpretación del *Eutidemo* en clave antimegárica, véase Dorion, L., "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?", in Robinson, T. - Brisson, L. (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia, 2000, pp. 35-50, y la traducción del *Eutidemo* por H. Inverso y C. Mársico para esta misma colección.

la obra platónica. Lo primero que resulta necesario, en un caso como éste, es desentrañar las relaciones entre los varios tratamientos y su dependencia de principios estructurales de la obra. Comencemos por puntualizar una diferencia que, a nuestro juicio, delinea los dos primeros análisis. En el primero, en los libros II y III, hay parámetros generales que importan especialmente a la formación de los guardianes, pero que se aplican al conjunto de la población. En el segundo, en el libro VII, se especificarán los cursos exclusivos para guardianes. En este sentido, podríamos decir que existe una diferencia entre "política cultural", en el primero, frente a "política educativa" o, más aún, organización del sistema educativo, en el segundo. Es claro que el tipo de poesía que va a admitirse en la ciudad afecta no sólo a los guardianes, sino a cualquier ciudadano, e incluso todavía más a los integrantes del tercer estamento, ya que no tienen el auxilio de una razón desarrollada hasta tal punto que les permita inmunidad frente a los efectos disruptores de la poesía sobre la estabilidad de las partes del alma. El poeta que se destierra en 398a-b no puede permanecer en la ciudad y de ningún modo puede ofrecer sus servicios sólo a quienes no son guardianes. Esto nos lleva a pensar que, a pesar de que los guardianes están en la mira del pasaje, los preceptos del primer tratamiento se aplican a todos los ciudadanos. Los del segundo, por el contrario, son sólo para los que van pasando las respectivas selecciones propuestas.[57]

Este último tratamiento no sólo puede ser leído a la luz del primero y como su complemento sino que debe sin duda hacerse así.[58] Después de lo dicho en los libros intermedios

[57] Una lectura diferente es, por ejemplo, la de Waterfield, R., *Plato's* Republic, Oxford, OUP, 1993, p. 390.

[58] Para una posición que intenta impugnar la viabilidad de este planteo, véase Annas (1982), *ad loc.*

y en especial en el libro IV acerca de la naturaleza del alma, es claro que el primer tratamiento quedó desactualizado y se han incorporado novedades teóricas que demandan una relectura que amplíe y profundice los lineamientos de "política cultural" de los libros II y III. En rigor, ahora están a la mano las razones que hacen imperiosa una política de este tipo. El ataque más certero del libro X apunta a que la poesía no puede ser fuente de conocimiento (599a). Que lo fuera, en términos platónicos, implicaría que está en condiciones de interactuar con la parte racional del alma y, por ende, que existe la posibilidad de que la obra promueva en el espectador una actitud constructiva. Si la poesía permitiera conocer a su objeto, causaría cierta actividad de la parte racional del alma y eso solo la constituiría en algo valioso, tanto desde el punto de vista cognoscitivo como moral, tal como sucede en la concepción de Aristóteles. Pero la poesía, en tanto está constituida como último peldaño de la escala ontológica –esto es, tiene un grado ínfimo de realidad y, por lo tanto, está demasiado lejos de las fuentes de conocimiento, las Formas–, no puede establecer vínculos con la razón, sino con las partes inferiores del alma (X.603a-b; 605b). De allí que se convierta en un agente nocivo que, conectándose con las partes impulsiva y apetitiva, las empuja fuera del ámbito de regencia de la parte racional. Si éste es el planteo final, habría que admitir que se han salvado algunos valores, pero que el arte resultante habrá renunciado a la belleza y el placer que innegablemente conlleva la experiencia estética profunda, ligada por completo a las emociones.

Éste es el punto a revisar. Comencemos por señalar que los tres tratamientos apuntan a un único fin: apartar la mente de los elementos que puedan corromperla, ocultándose bajo la apariencia de una forma de educación y, al mismo tiempo, orientarla hacia la captación de lo real, lo cual su-

pone dar la espalda a las esferas miméticas. Lo que agrega el tercer tratamiento es el mismo tipo de ajuste que se produjo en el plano del gobierno de la ciudad: mientras en los primeros libros parece que de eso van a ocuparse los guardianes, a partir del libro V Sócrates introduce la idea de que, en realidad, esta tarea está restringida en la ciudad purificada a los filósofos, que son los mejores entre los guardianes. Del mismo modo, así como en los primeros libros los poetas admitidos en la ciudad son poetas austeros que alaban acciones virtuosas produciendo imágenes (*eikónes*) de la excelencia, en el libro X se va a abrir la posibilidad de pensar en un poeta filósofo. En este sentido, el tratamiento del libro X ofrece los elementos para apreciar el modo en que Platón funda teóricamente un género discursivo propio de la filosofía que está profundamente ligado a la limitación crítica de la palabra poética, lo cual prepara las condiciones para el surgimiento de una "poesía filosófica", primer estadio de la autoconciencia de la filosofía como tipo discursivo.

Recordemos que en el *Banquete* la noción de *poíesis* está reservada a la producción musical y con metro,[59] de modo que se llama "poeta" sólo al que construye obras con palabras y no al resto de aquellos que ejercitan su *poieîn* con otros materiales. Lo mismo sucede, a juicio de Diotima, con el *éros*. Así, se considera enamorado a quien se siente atraído por otro ser humano, a quien "busca su mitad", según el símil aristofánico que Sócrates recoge poco después (205e), pero no a los que aman otras cosas, incluida, por supuesto, la sabiduría. La propuesta platónica respecto de *éros* será la de redimensionarlo, de tal modo que el *éros* más perfecto será aquel que se dirige al plano Ideal y, más específicamente, a la Forma de Belleza, hacia la cual se accede a través de

[59] *Banquete*, 205b-c (trad. esp. de V. Juliá, Buenos Aires, Losada, 2004).

un ascenso filosófico jalonado por estadios sucesivos, cada uno más próximo hacia la Forma y más libre de las ataduras terrenas.[60]

En la línea argumental del *Banquete* la noción habitual de *éros* no sólo compete a las relaciones interpersonales, sino a la apetencia en general de algo que no se posee, tal como ha sostenido antes Sócrates en el diálogo con Agatón (200a-201c). Es este giro argumental lo que dará la clave para la construcción del concepto platónico de *éros* y habilitará la entrada de la noción de un *éros* filosófico, ya que se dice aquí que los hombres no desean cualquier cosa de la que carezcan, sino sólo aquella que consideran buena (205e). Quienes logren avanzar en el ascenso amoroso irán variando el objeto de su deseo en tanto irán comprendiendo que lo mejor es el plano Ideal, de allí que quienes llevan una vida realmente filosófica se liberan de las ataduras de las formas inferiores de *éros* y las comprenden como manifestaciones devaluadas de una realidad superior encarnada por la Forma de Belleza.[61] Este desarrollo, referido aquí únicamente a la esfera del *éros*, puede extenderse al caso de la *poíesis*; cuando se presenta el ejemplo basado en tal *poíesis* como más inmediato y comprensible, hace que sea imperioso aplicar el mismo esquema argumental en ambos casos.

Retomemos el caso de la noción de *poíesis* desde esta perspectiva. Si aplicamos la lógica del *Banquete* que el mismo Platón esboza, aunque no desarrolla (205b-c), deberíamos asumir que es preciso ampliar la noción de *poíesis* y

[60] Véase 209b-212a, especilmente 211b-c.

[61] Así, dice Diotima a Sócrates: "En ese momento de la vida (...) más que nunca para un hombre, vale la pena vivir, cuando contempla lo bello en sí. Si alguna vez lo vieres, no te parecerá que es bello como el oro, como un vestido o como los hermosos niños y muchachos, aunque ahora quedes transportado al contemplarlos (...)" (211d, trad. de V. Juliá, *op. cit.*).

admitir allí toda una clase de artífices que la idea tradicional desdeña. La perspectiva cotidiana, entonces, produce el equívoco de tomar una parte de *éros* por el todo y relegar, de este modo, su manifestación más alta. Lo mismo habrá de suceder con la *poíesis*. El punto de vista usual impone una de sus expresiones como única y descarta todas las demás. Lo hace, en principio, con las manifestaciones que en la constitución de una escala "poética" ocuparían los puestos inferiores –las artes manuales, por ejemplo–, pero el reduccionismo opera un ocultamiento que resulta aún más nocivo para la construcción de una conciencia estética filosófica: se oculta que la noción tradicional de poesía no es la más cercana al plano ideal y que existe una manifestación más alta representada por la poesía filosófica. Al tomar una de sus expresiones como única, los usos lingüísticos tradicionales vulneran la relación ontológica entre los distintos niveles en los que tanto el *éros* como la *poíesis* pueden manifestarse.

El planteo de la *República* no sería, leído desde este punto de vista, algo sorprendente. Lo que allí se sostiene es la consecuencia de este razonamiento, sólo que sin desarrollar en detalle como sí ocurre en el *Banquete*, pero es inferible de los esquemas de ascenso del pasaje de las alegorías (VI.506e-521b). El acento de *República* está puesto en subrayar que la poesía tradicional ha capturado para sí el uso del término *poíesis*, opacando sus manifestaciones inferiores y superiores, ocultando que no es ella el mejor exponente de su clase y que, por el contrario, trae aparejados varios inconvenientes que Platón se ocupa de relevar. El esquema es muy coherente con la teoría ontológica platónica, en el sentido de que el plano Ideal es un paradigma al cual puede accederse de distintos modos: o de manera casi nula, tal como los prisioneros de la caverna –otro buen ejemplo de ascenso, en este caso con aristas epistemológicas–, o de manera casi perfecta, como el filósofo, en una variada policromía que va desde la captación parcial y empobrecida hasta niveles que se acercan al filosófico, pero sin alcanzarlo. Esta gradación está implícita en la "alegoría de la línea". El problema ha de ser siempre que los niveles superiores de acceso al plano Ideal están ocultos para quien no filosofa, y eso hace que se tomen los planos intermedios, más accesibles a la mayoría, como los supremos.

Lo mismo puede observarse del *Fedro* y su tratamiento de la retórica (257b ss.), donde Platón intenta dividir aguas entre la actividad de los que habitualmente ejercitan la retórica e intentan entronizar lo verosímil en lugar de lo verdadero, y aquellos que podrían lograr que esta misma disciplina se vea libre de tal impedimento y refleje un verdadero conocimiento. A eso apunta, justamente, la prosopopeya de la retórica que Platón hace pronunciar a Sócrates en 260d, donde llama a ocuparse primero de la verdad y luego de la retórica. En efecto, tal como sucede con la poesía, del mismo modo se suele tomar como modelo de retórica aquel más habitual, caracterizado por su uso abusivo e irresponsable de la palabra, a la vez que no se toma en cuenta que ese modelo es sólo una forma inferior, un escalón que, habiendo logrado la conciencia de la fuerza del lenguaje, aún no ha comprendido que éste debe estar guiado por el saber y nunca por las meras apariencias. Una conciencia de ese tipo encarnaría un tipo de retórica filosófica, del mismo modo que una poesía que adquiriera conciencia de que su modelo debe ser la Forma de Belleza y no sus sucedáneos terrestres se ha de convertir en una poesía filosófica.

En los diálogos de madurez, entonces, nos encontramos admitiendo la existencia de exponentes superiores de las prácticas existentes que conformarían una poesía filosófica. El resultado de esta admisión resulta en la impugnación de

las manifestaciones inferiores, a saber, la poesía vigente en la época. Así puede inferirse que la filosofía, en cuanto a su modo discursivo, se piensa en términos más o menos vagos y aún no se la diferencia con nitidez de las demás formas que, por más antiguas, habrían ido conformando distinciones más pronunciadas –es el caso, por ejemplo, de la poesía y la retórica– y se la propone como tipo purificado de ambas.

En el texto de *República*, entonces, existe una línea argumental que Platón no habría desarrollado por completo, justamente porque la cosmovisión platónica no habría llegado todavía –y probablemente nunca de manera muy definida– a formular una clara diferenciación entre el discurso filosófico y el poético. No hay en la obra platónica una afirmación radical acerca de la particularidad de la filosofía *en tanto tipo de discurso*. A. Nightingale apunta con acierto que la *República* es un lugar adecuado para rastrear la concepción explícita de Platón acerca de la filosofía, y la definición que allí lleva a cabo, en los libros V y VII, pone al descubierto que dicha concepción está más centrada en la actitud existencial del filósofo que en el rasgo peculiar de una actividad intelectual o un tipo de pensamiento.[62] Podríamos objetarle a la interesante tesis de Nightingale el que suponga una extraordinaria conciencia en Platón respecto de la especificidad y diferencias de los otros géneros –poéticos o retóricos– y de los intercambios que establece con ellos, lo cual nos parece exagerado y presupone, en el fondo, una noción previa de la especificidad de la filosofía como género que va en contra de los magros testimonios en tal sentido. Preferimos pensar que esta "construcción de la filosofía" va de la mano de una

[62] Véase Nightingale, A., *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge, CUP, 1995, pp. 17-8.

toma de conciencia progresiva y paulatina, de ningún modo dada de antemano.

En efecto, a nuestro juicio, Platón concibe la filosofía como variante del discurso poético, y la filosofía consistiría, entonces, en un tipo de literatura depurada. Esta superposición lleva necesariamente a la discordia, en especial porque la tradición ha asignado a la poesía la facultad de decir la verdad. La necesidad de reprimir la difusión de la poesía se basa, entonces, no sólo en la conciencia de la fuerza de la palabra poética, sino también en el convencimiento de que la filosofía, comprendida en el discurso poético –y por eso mismo–, puede sustituir sus beneficios y aunarle la captación de la verdad, de la que las manifestaciones tradicionales carecían.

El telón de fondo de este ataque a la poesía es la nueva disputa por ganar para el discurso filosófico un lugar entre las formas de decir a las que se considera fuente de sabiduría. Platón, antiguo compositor de tragedias, acaba de fundar una nueva y promisoria forma de expresión que pretende monopolizar a partir de entonces la relación con el saber. Es preciso, entonces, llevar a cabo una crítica radical de la tradición literaria. Homero y sus herederos inmediatos, los trágicos, deben dar paso al sucesor legítimo de los dicentes del saber: el discurso filosófico. Es posible, entonces, que Platón tuviera en mente que su propia obra constituía un ejemplo del nuevo tipo de poesía, donde belleza y verdad no reñían, sino que, tal como en el mundo de las Formas, se armonizaban de modo perfecto. En este caso, paradójicamente, podríamos pensar que no es del todo preciso afirmar que la propuesta platónica, en lo que respecta a la poesía, puede darse sólo dentro de los límites de la ciudad purificada que él mismo construye. Por el contrario, el modelo –o al menos el protomodelo– de la poesía propuesta por Platón –si hemos

de entenderla como poesía filosófica en los términos que antes hemos descrito– ha sido lo primero en cobrar realidad fuera del modelo teórico de la *República*.

7. Alegorías, dialéctica y Formas

Concentrémonos, a partir de ahora, en los símiles del sol, la línea y la caverna, atendiendo primero al entorno inmediato en el que se presentan estos pasajes, para avanzar luego en la puntualización de ciertos problemas nucleares, algunos de los cuales siguen guiando zonas importantes de la reflexión contemporánea.

7.1. El marco de las alegorías

El Principio de Paralelismo Estructural (PPE) al que nos referimos en 6.1 permite esbozar, en los primeros cuatro libros –con su complemento en los libros VIII y IX–, un conjunto coherente de presupuestos relacionados con las esferas de la ética y la política. El planteo no es todavía un sistema completo a los ojos de Platón, porque carece de un fundamento que le confiera estabilidad. Este fundamento le vendrá dado por una base ontológica que garantice que los desarrollos éticos y políticos propuestos son, en efecto, preferibles a los múltiples proyectos rivales, esto es, que la teleología –el fin que se propone el sistema– está guiada por la ontología –base de los presupuestos sobre la naturaleza de lo real–. Esta justificación se lleva a cabo a partir de la última parte del libro V, en lo que se denomina la tercera ola que Sócrates debe sortear, y que consiste en la plausibilidad de la organización política que se propuso. La clave de la aplicación de este modelo radica, tal como se enuncia en V.476d ss., en que sea un filósofo quien gobierne. La incredulidad

de los interlocutores de Sócrates da ocasión para que Platón despliegue una importante serie de consideraciones que constituyen, en rigor, como dijimos en 5, el corazón de la obra entera. A partir de V.474b, Sócrates propone explicitar qué entiende por filósofo y, en tanto su definición radica en su orientación gnoseológica hacia lo real, se le impone determinar qué es exactamente lo que debe conocer ese filósofo. Esto nos enfrenta a uno de los textos más completos sobre la llamada Teoría de las Formas.

El punto de partida se encuentra en el pasaje V.476c ss., en el que se enfoca la identificación de rasgos del filósofo, diferenciándolo del aficionado a los espectáculos. El criterio que se perfila es el del reconocimiento de la dimensión de lo bello en sí más allá del reconocimiento de las cosas bellas, punto ya tratado en el *Hipias mayor*, que, junto con la mayoría de los intérpretes actuales, podemos considerar auténtico.[63] Para explicar en qué consiste este tipo de saber del filósofo, se tematiza la relación entre conocimiento, opinión e ignorancia en una tripartición de capacidades intelectuales y sus respectivos objetos de conocimiento. Para ello, se parte de los presupuestos tradicionales desde Parménides: el conocimiento se orienta hacia objetos reales, mientras que la ignorancia, que es su opuesto, carece de objeto y, por lo tanto, impide cualquier tipo de intelección. El problema aquí es a qué se refiere Platón con la mención de cosas que son, no son o se colocan en una situación intermedia. La interpretación usual sostiene que la tarea que emprende Platón allí es analizar la posibilidad de que exista un intermedio (*metaxý*) entre conocimiento e ignorancia, que implicaría la existencia de objetos de naturaleza intermedia entre lo existente y lo

[63] Sobre el marco teórico general y las discusiones sobre la autenticidad del *Hipias mayor*, véase nuestra introducción y notas a esa obra en esta misma colección.

inexistente, que son captados por opinión. Estos objetos se identificarían con las múltiples cosas sensibles, que tienen siempre en alguna medida rasgos opuestos y por lo tanto podría decirse de ellas que son y no son, absolutamente por su distancia del modelo eidético o en cuanto a un rasgo determinado. Desde esta perspectiva, esta complejidad intrínseca de los particulares es lo que más adelante, en VII.523b ss., permitirá sostener que la ambivalencia lleva a la razón a aislar las categorías que en lo sensible están mezcladas. Así, lo único que no es pasible de contradicciones internas sería el rasgo en sí, el cual refiere a la realidad primigenia y estable, la Forma, que es su modelo y, por lo tanto, el legítimo objeto del conocimiento, mientras que los entes sensibles, por su estado intermedio entre ser y no ser, resultarían el objeto de la opinión.

El problema de esta lectura fue subrayado enfáticamente por G. Fine, al señalar que la ecuación conocimiento - Formas/opinión - entidades particulares constituía un elemento disruptor que impediría justificar la autoridad del filósofo en asuntos relativos al plano humano, enraizado en el ámbito de la sensibilidad.[64] Si esto fuera así, la sapiencia del filósofo y su conocimiento del plano inteligible resultarían inútiles a la hora de resolver cuestiones coyunturales. En última instancia, paradójicamente Platón estaría ofreciendo a los críticos que en VI.487e ss. declaraban la inutilidad del filósofo un andamiaje teórico para sostener el rechazo del sistema que con esfuerzo viene construyendo. En las antípodas, el núcleo de la posición platónica apunta a un avance en el conocimiento, que alcanza un fundamento

[64] Fine, G., "Knowledge and Belief in *Republic* V-VII", in Fine, G. (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, OUP, 1999, pp. 85 ss. (trad. esp. de H. Inverso en *Lecturas sobre Platón y Aristóteles* IX, Buenos Aires, OPFyL, 2009).

y, por eso mismo, transfiere certeza a los planos cognitivos inferiores que pierden así sus aspectos de confusión y potencial daño. Ahora bien, para ello hace falta rechazar la ecuación conocimiento-Formas/opinión-entes sensibles, y habilitar la posibilidad de un conocimiento de particulares. Para compatibilizar esta necesidad teórica del sistema con la letra del pasaje en cuestión, G. Fine entiende que, cuando se dice que el conocimiento tiene por objeto lo que es y la opinión lo que es y no es, debe entenderse que este "es" tiene un matiz veritativo, de modo que se parte de que el requisito para que algo sea considerado conocimiento es que sea verdadero, mientras que el contenido de la opinión puede ser verdadero o falso. Nótese que en esta lectura el correlato de conocimiento y opinión está constituido por proposiciones, entidades que pueden ser verdaderas o falsas, y ya no objetos, que en esta lectura quedan en los márgenes de la discusión, simplemente como el plano de entidades a captar, ya sea por medio del conocimiento, ya sea por medio de la opinión.[65]

Este desplazamiento de la ecuación conocimiento - Formas/opinión - entes sensibles a la versión puramente gnoseológica conocimiento - proposiciones verdaderas/opinión - proposiciones verdaderas o falsas ha despertado la duda de intérpretes que objetan esta lectura y persisten en encontrar, en conocimiento y opinión, una referencia ontológica a tipos de objetos.[66] Este problema reaparecerá en el ámbito de la línea dividida, donde en efecto el planteo de la correlación aparece presente. Sin embargo, en ese contexto surgen, co-

[65] Nótese el contacto con las lecturas ontológicas de tipo heideggeriano a las que nos referimos en 7.4.

[66] Véase, por ejemplo, la crítica directa a esta lectura en Gonzalez, F., "Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic* V", in *Phronesis* 41.3, Leiden, 1996, pp. 245-75.

mo veremos, elementos adicionales que permiten eludir la reducción a una interpretación estricta de la ecuación conocimiento - Formas/opinión - entes sensibles, de modo que no es necesario ni preferible condicionar la lectura del pasaje de la línea suponiendo de antemano que el tratamiento de conocimiento y opinión en el libro V supone la inconmensurabilidad de sus objetos.

El aspecto fundamental de este pasaje en la economía de la *República* no consiste en comprometer a los lectores con una ecuación para la cual todavía no hay elementos suficientes, sino en sentar las bases que diferencian al filósofo de otros modos intelectuales que suelen ocupar el lugar del saber. Por el contrario, al habilitar este enfoque ternario de conocimiento - opinión - ignorancia en lugar de los dualismos previos que oponían dos extremos, se entiende el conocimiento como patrimonio privativo del filósofo, relegando todo el resto a opinión. En este sentido, se excluye la posibilidad de que se confunda su figura con la de otros personajes de la cultura de la época, como había sucedido con el Sócrates de las *Nubes* de Aristófanes. El argumento de Platón determina que no hay muchos caminos para el saber, sino que, por el contrario, existe una diferencia taxativa entre quien conoce y quien opina. Sólo el filósofo, que capta la estructura de lo real más allá de lo sensible, se ubica en el primer grupo, a diferencia del ejército de opinadores, que se pierden entre las múltiples manifestaciones de lo sensible.

Como fue señalado, esta diferenciación permite que, en el libro VI, se sostenga que la comunidad rechaza a los que pasan por filósofos y no a los que en verdad lo son. La alegoría de la nave (VI.487e-489e) apunta precisamente a mostrar el comportamiento de un filósofo y el de un hombre que sólo opina. Así, tanto en la alegoría de la nave como en la de la caverna, el filósofo no muestra interés espontáneo en

ocupar el puesto de mando y se desentiende del ámbito de lo sensible porque está preocupado por lo real. En efecto, las condiciones no están dadas para que pueda operar sobre el mundo, ya que allí el poder se halla en manos de hombres que, ajenos a la filosofía, se regodean en la opinión. Todo este desarrollo apunta evidentemente a los sofistas y evoca la construcción de criterios de verdad, tal como el de coherencia de enunciados propuesto por Gorgias en el *Encomio de Helena*.[67] Cuando Platón compara, en VI.496d, la sociedad con una fiera a la que el sofista aprende a manejar, determinando qué palabras la calman, está parodiando su pretensión de operar con el lenguaje, sin preocuparse por determinar los basamentos ontológicos de lo que el lenguaje expresa.

Suele señalarse, a menudo con toda corrección, que el problema socrático fundamental que heredó Platón era, básicamente, ético. Con la pregunta "qué es la justicia" o "qué es la piedad" lo que se intentaba era establecer un criterio que sustrajera las nociones morales a las críticas del relativismo. En este sentido, la posición de Platón es básicamente restauradora, ya que la noción tradicional de verdad que fundamentaron teóricamente Heráclito y Parménides sostenía precisamente que existía un plano real susceptible de ser captado por el pensamiento y expresado por el lenguaje, que resulta entonces verdadero. Los críticos de esta noción –entre quienes se cuentan los sofistas, pero también una nutrida pléyade de intelectuales contemporáneos de Platón– señalaron las dificultades de ese planteo, haciendo hincapié en la imposibilidad de decidir fundadamente entre discursos

67 Sobre este punto, véase Mársico, C., "Argumentar por caminos extremos: I) La imposibilidad de pensar lo que es. *Gorgias* y la instauración del criterio de verdad como coherencia de enunciados", en Castello, L. - Mársico, C. (eds.), *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*, Buenos Aires, GEA, 2005, pp. 87-108.

diferentes sin un criterio para identificar los verdaderos. Se señalaba, entonces, que la persuasión es un factor fundamental que está por sobre esta verdad como adecuación del pensamiento a lo real y se proponía una verdad como coherencia, es decir, que se aceptara como verdadero aquello que se ha probado como verosímil en una argumentación.

Para Gorgias, por ejemplo, el hombre no puede trascender del ámbito de la opinión, al punto de acceder a una instancia ontológica que pueda generar y corresponder con dicha opinión. El sofista ha respondido a la tesis eleática con su famosa negación de la realidad, radicalizando la imposibilidad de la existencia, el conocimiento y la comunicabilidad. Sus controvertidas tres proposiciones negativas[68] no hacen más que reducir el mundo humano a la apariencia (*eikós*) y la opinión (*dóxa*). Siendo esto así, el mundo queda constituido por un sistema de opiniones cuya aceptabilidad está dada por su coherencia recíproca, pero con igual valor ontológico que cualquier otro sistema. Eliminada la verdad como criterio de lo mejor, sólo resta un entramado de afirmaciones verosímiles y resignificadas de acuerdo con las mutuas relaciones que establecen entre sí en cada situación particular. A los ojos de Platón, tanto Gorgias como los demás sofistas son impostores, por carecer de total compromiso con la verdad, y la pretendida neutralidad moral de la técnica sofística será declarada un despreciable simulacro, que pervierte a quienes la aprenden y engaña a quienes están a merced de sus discursos. La solución sofística repugna al grupo socrático, de modo que vemos a varios intelectuales de esta línea intentar fundamentar la ética por referencia a criterios objetivos. Así, Antístenes optará por la vía lingüística, reclamando para el

[68] Véase DK82B3: "Nada existe; si algo existe no puede ser conocido por el hombre; si puede ser aprehendido, no puede ser comunicado". Sobre su interpelación y problemas, véase Guthrie (1990), pp. 196-200.

lenguaje una total adecuación con lo real, que hace que todo hablante que comprenda un término comprenda al mismo tiempo su correlato real. Platón, por su parte, apeló al plano de las Formas como horizonte de realidad plena, que funciona como modelo para el plano sensible.

Frente a este solazarse en la opinión, que no es sino el entregarse a la especulación teórica vacía, se ubica entonces al filósofo que se vuelve al conocimiento de lo real, esto es, de las Formas. El largo pasaje del libro VI dedicado a sostener la figura del filósofo como la única apta para gobernar concluye en una explicitación del tipo de conocimiento que debe poseer el filósofo. Encontramos así en *República* uno de los esbozos más conocidos de la llamada Teoría de las Formas o Teoría de las Ideas. En primer lugar, vale la pena subrayar que no se puede entender "teoría" en el sentido de un cuerpo de doctrina sistemático, ya que Platón jamás presenta una visión clara y acabada de las Formas, sino que el planteo, que además va variando a lo largo del tiempo, se compone de enfoques episódicos y parciales que hay que reconstruir recorriendo toda su obra.

Platón no utiliza un único término para referirse a estos paradigmas que serán objeto de conocimiento supremo. A veces se refiere a ellos indicando que se los entiende "en sí",[69] y otras veces, directamente con los términos *eîdos* e *idéa*,[70] dos vocablos emparentados, derivados del verbo

[69] En estos casos, suelen utilizarse expresiones como *autós* (mismo), por ejemplo *autò tò kalón*, "lo bello mismo", o *kath'hautó*, "en sí".

[70] Últimamente, algunos críticos han intentado diferenciar el sentido de *eîdos* y el de *idéa* en Platón, pretendiendo que el filósofo ha empleado el primero para designar un "tipo" o "modelo", reservando "carácter" para el segundo. Sin embargo, estas disquisiciones no parecen sustentarse en los ejemplos de utilización del filósofo. Véase R. Waterfield en su traducción de la *República* de Platón, Oxford, OUP, 1993, p. 414, y Pradeau, J.-F. (coord.), *Platon. Les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001.

ideîn, que significa "ver", y que en griego coloquial mentaban la apariencia de una cosa. Éste es el motivo que justifica su traducción por "Forma", que conserva, en las lenguas modernas, esta dualidad entre la mención de la apariencia y del modelo constante de una cosa. La traducción etimológica de "Idea" está también muy extendida, aunque requiere una explicitación clara de la necesidad de excluir toda interpretación que refiera a contenidos o productos mentales, sentido en que la modernidad utiliza el término "idea". El antecedente del viraje hacia lo abstracto que se opera en Platón está prefigurado en usos atestiguados en tratados hipocráticos, en que *eîdos* se refiere al cuadro de una enfermedad, marco que puede entenderse como apariencia, pero que implica una relación con un modelo que se verifica en los casos clínicos concretos, con variantes de un caso a otro.[71] Estos usos amplios con referencia a una forma visible o a una clase de cosa cualquiera están presentes en Platón, lo cual complica incluso su categorización como término técnico. En determinados contextos, sin embargo, estos usos señalan una "forma" que ya no es la apariencia visible sino, como decíamos, el modelo al cual una cosa remite y que le da identidad.

Señalemos brevemente que la primera formulación de la Teoría de las Formas –la "Teoría *standard*", podríamos decir– se aplica a valores y rasgos cualitativos, tanto que algunos adversarios, como Antístenes, interpretaron directa-

[71] Esto es palpable, por ejemplo, cuando en el tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*, 11-12, se habla de las condiciones de variación del *eîdos*, es decir, el "cuadro clínico" de determinados humores, o también en *Sobre la medicina antigua*, 19.32, en que hay referencias al *eîdos*, es decir, el tipo de diversos humores, los mismos que en 24.4 cambian de un *eîdos* a otro. El caso más claro de avance en este sentido es el texto de *Sobre los flatos*, 2, donde se expresa directamente que cada enfermedad tiene "una única *idée* (idea/forma)", es decir, un único modelo que se manifiesta en los casos concretos.

mente las Formas como cualidades.[72] Luego de esta primera formulación se asiste, en los diálogos de madurez, a un viraje hacia una "Teoría ampliada", donde los objetos mismos tienen respaldo en Formas. Así, Platón llega a argüir a favor de la existencia de estas Formas primordiales, señalando que todo hombre –por su compromiso lingüístico, diríamos– reconoce, detrás de una multiplicidad de cosas similares, un rasgo común. Entonces, por ejemplo, no sólo advierte como fundamento de un acto piadoso la existencia de la piedad –que es, precisamente, lo que hace que estos actos tengan este rasgo–, sino que también postula, como fundamento de un objeto, la Forma de ese objeto y comienza a incorporar ejemplos tradicionalmente problemáticos para la crítica, como los que pregonan Formas de objetos fabricados por el hombre, del tipo de la Forma de cama en X.596e ss. Esta ampliación de los alcances de la teoría se paga al precio de complejizar notoriamente la tarea de justificación, lo cual quedará en primer plano en los diálogos tardíos.

Lejos de una presentación convencional, Platón parte de la arraigada idea de que los conocimientos más altos no son asequibles por mera descripción, sino que requieren de un peregrinaje teórico, precisamente como el diseñado en VII.521c ss., y supone que sólo un hombre maduro, y dedicado a toda una vida de estudio y consagración a la búsqueda de la verdad, puede captar el plano de las Formas. Con absoluta consecuencia con los postulados de *Banquete*, 210a ss., aquí (VI.506d y VII.533a) también se parte de que el interlocutor apenas llegará a vislumbrar la magnitud del tema en cuestión y se lo presenta, por lo tanto, mediante símiles y

[72] Véase en este sentido el trabajo de Cordero, N., "L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*)", en Fattal, M. (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 323-43.

alegorías, que como el dios de Heráclito, ni dicen ni ocultan, sino que dan señales que habrán de decodificar los que estén preparados.[73]

La clave que deseamos subrayar, en todo caso, es que las tres alegorías en las que reposa el fundamento no sólo de toda la obra sino del planteo filosófico entero deben ser leídas e interpretadas como un todo, un conjunto indisoluble en el cual unas partes dan sentido a las otras. Precisamente con esto en vista se pueden evitar algunas críticas a la solidez de algunos pasajes, en especial en el caso de la "alegoría del sol" y su pretendido formalismo.[74] La intrínseca relación entre las partes llevó a decir a J. Notopoulos que estrictamente no hay tres símiles sino sólo uno, el del sol, que se despliega en precisiones particulares constituidas por la línea dividida y la caverna.[75]

7.2. La alegoría del sol

A efectos de esclarecer cómo se produce el acceso a lo real, Platón presenta la primera de nuestras tres alegorías a partir de VI.507a. En el símil, el sol aparece como correlato del máximo conocimiento que es la Forma del Bien. Como en todos los pasajes en que se trata de descubrir Formas, Platón llama la atención sobre la imposibilidad de transmitir algo que trasciende la experiencia ordinaria y resulta inaccesible para el conocimiento proposicional. Esta doble caracterización de aspectos místicos y cognitivos asociados a lo supremo, inalcanzable y, a la vez, claramente rector, no se aparta de los rasgos que la tradición previa asignaba al sol y a los motivos de su carácter sagrado.[76] Así como en el momento de referirse a la Forma de Belleza en *Banquete*, 210a, Diotima le advierte a Sócrates que tal vez no pueda comprender a qué está por referirse hasta que no lo vivencie, aquí Sócrates se declara incapaz de describir el Bien y propone hacerlo mediante una analogía con el sol y sus efectos sobre el mundo sensible. Como señalamos en el punto 1 de esta Introducción, ese deslizamiento ha provocado el rechazo de intérpretes que no resultan satisfechos con este planteo indirecto y con la falta de precisiones sobre las nociones teóricas en juego, derivadas del contexto de enunciación que, por momentos, linda con lo estrictamente literario. Un caso llamativo es el de J. Annas, que deplora repetidas veces esta opción teórica de Platón de apelar a símiles, afirmando que es filosóficamente frustrante y que éstos carecen de los rasgos mínimos de teoreticidad como para constituirse en explicaciones aceptables.[77]

A la pregunta por el *mégiston máthema*, el "conocimiento más importante", ese que dará la clave de inteligibilidad de lo real (VI.504e), se responde, entonces, con una primera alegoría enmarcada en una relación causal. En efecto, se advierte que se responderá con el hijo del Bien y se dirá repetidamente que el Bien es causa de este hijo que mantiene inalterados, aunque arraigados en otro plano, los dispositivos de funcionamiento del padre. En lo que sigue, los mecanismos que asocian la tríada sensible visión-objeto visible-sol (co-

[73] Vale la pena notar que la insistencia en la captación personal, además, está puesta a los efectos de impugnar un plano estrictamente discursivo independiente que pueda ser analizado desde el punto de vista de la coherencia y reclamar verdad. Por el contrario, se trata de una renovación de la verdad como adecuación, de modo que sólo habrá conocimiento y verdad si hay aprehensión de un objeto en términos de adecuación del pensamiento a lo real.

[74] Sobre este punto, véase Waterfield, R., *Plato's Republic*, Oxford, OUP, 1993, pp. liii y nuestro apartado 7.3.

[75] Véase J. Notopoulos, "The Symbolism of the Sun and Light in the *Republic* of Plato. II", *Classical Philology* 39.4, Chicago, 1944, pp. 223-40.

[76] Véase Notopoulos, J., "Socrates and the Sun", in *Classical Journal* 37.5, Northfield, 1942, pp. 260-74.

[77] Annas (1982), pp. 250, 252 y 256.

mo posibilitador de la luz y la vida) con la tríada inteligible intelección-objeto inteligido-Forma del Bien (como posibilitadora de la cognoscibilidad y la existencia) serán explicitados a partir de la presentación de las Formas como hipótesis en 507b. El procedimiento es común al de otros diálogos de madurez y, muy especialmente, al de *Fedón*, donde las Formas aparecen como condición para probar la inmortalidad del alma. En este contexto, la hipótesis de las Formas entregará los rasgos del Bien en tanto conocimiento más importante. La formulación, como sucede en la mayoría de los casos, es bastante oscura y se limita a esbozar como algo repetido y obvio para los interlocutores que para todas las cosas que planteaban como múltiples hay una Forma única.

Ahora bien, no es claro si con esto se refiere a un conjunto específico de entidades mencionadas en determinado contexto, de las cuales se cree que hay Formas, o estamos aquí frente a las formulaciones amplias del tipo de X.596a, donde se sugiere que de todo aquello que hay un nombre hay también una Forma, lo cual da lugar a las múltiples aporías derivadas de la convivencia de elementos en el ámbito eidético de características sumamente disímiles. ¿Qué mecanismo en común de relación con lo sensible podría mantener la Forma de Belleza y la Forma de Perro, por poner un ejemplo? Salta a la vista que el rasgo más potente de las Formas en los diálogos medios está asociado con la gradualidad de la participación que permite no sólo que una entidad participe en grado determinado y variable de una Forma –por ejemplo, que sea más o menos bella–, sino también que entidades de tipo distinto participen de la misma Forma, como se desprende del caso del ascenso en *Banquete*, 210a ss., donde seres humanos, ocupaciones, leyes y conocimientos aparecen relacionados por su participación en la Forma de Belleza, revelando así una concatenación entre elementos de

lo real que brinda al conjunto un grado de cohesión ontológica inobservable sin la apelación a las Formas.

Es claro que ni la gradualidad ni la diversidad de tipos empíricos se aplican a la participación de Formas de cosas: se es o no se es perro; de la supuesta Forma de Perro pueden participar sólo perros. Como sucede con la mayoría de las formulaciones del período de madurez, este punto sinuoso está poco explicitado, y las referencias oscilan entre una restricción a la axiología y las relaciones lógico-matemáticas y una generalización intuible en los términos lingüísticos. La postulación clara de los inconvenientes y dudas en torno de este punto emergerán sólo en el tardío *Parménides* cuando un jovencísimo Sócrates se vea desafiado a decidir de qué hay Formas, sin que aun en este punto la respuesta sea taxativa, a juzgar por el enorme desacuerdo entre los intérpretes.[78]

A la hipótesis de la existencia de Formas se agrega enseguida la oposición exclusiva entre un ámbito de lo visible frente a un ámbito de lo inteligible. A la explicitación de las relaciones de paralelismo estructural entre ambos planos se dedicará el resto del argumento. El primer elemento en juego establece la función de la vista, en 507c, como dispositivo de captación de objeto, segundo elemento que consagra la dupla gnoseológica por antonomasia. Platón pretenderá aquí trasponer este límite en busca del fundamento de la relación sujeto-objeto, para lo cual la referencia a los dispositivos sensoriales será superada al extractar la vista como un caso especial. Se postula, para ello, un rasgo distintivo asociado con la necesidad de un tercer elemento, que oficia de condición de posibilidad. En efecto, la vista requiere un tercer elemento facilitador, que será identificado con la luz.

[78] Véase *Parménides*, 130a-e. Sobre el sentido del planteo acerca de la extensión del ámbito eidético, véase Rickless, S., *Plato's forms in transition: a reading of the* Parmenides, Cambridge, CUP, 2007, pp. 18 ss.

Son numerosas, y no exentas de tensiones, las conexiones que la tradición griega concede a la luminosidad, ligada a Zeus y las divinidades olímpicas en general, pero también elemento cegador disociado de los antiguos lugares de saber y culto vinculados a las religiones ctónicas.[79] Es usual el énfasis con que Platón privilegia la primera opción, pero no debe perderse de vista que la construcción entera de los símiles se apoya en una tematización de la oposición luminosidad-oscuridad que no siempre se puede homologar a bien-mal, sino que por momentos resulta transida de aspectos decisivos que se dan en la "mediasombra". La vida política, que motiva este desarrollo, no puede, en última instancia, reclamar más entidad que ésa.

El fenómeno de la percepción visual, por lo tanto, no existe sin luz. No interesa aquí, por lo tanto, una explicitación pormenorizada de este mecanismo, al que se dedicará más atención en *Teeteto*, 151e ss., en el marco de la discusión de la relación entre conocimiento y sensación, sino que en este contexto lo relevante radica en la necesidad de superar la oposición sujeto-objeto para lograr una comprensión plena de la cognición. Importa en este punto que, lejos de apelaciones mistéricas a principios ocultos, el argumento declara que este tercer elemento fundante no sólo posibilita la percepción, sino que es él mismo perceptible. Sin embargo, puesto a tematizar el plano del fundamento, no alcanza con explicar el plano gnoseológico, sino que se pretende que el mismo esquema debe dar cuenta del plano ontológico. Este punto queda cumplimentado cuando se apela a la causa de la luz y entra en escena el sol, como un cuarto elemento dador de calor, vida y, en general, responsable de la existencia

[79] Un recorrido sugerente de estas manifestaciones puede verse en Napolitano Valditara, L., *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Bari, Laterza, 1994.

del ámbito sensible, tal como lo conocemos. Este esquema cuaternario (visión, objeto visible, luz y sol) es la base de la cual se debe partir para dilucidar lo referente a la estructura del mundo y a los mecanismos que permiten acceso cognitivo a él.

Con estos elementos, el personaje Sócrates está listo para iniciar el desplazamiento a la estructura paralela que se desarrolla en el plano de lo inteligible y que deberá conservar la misma estructura ternaria, ya no para explicar la percepción, sino para dar cuenta de la intelección. En este marco, los cuatro elementos enlazados en el modelo sensible darán paso a sus manifestaciones inteligibles: la visión será intelección y el objeto visible se convertirá en inteligible, plasmando la relación sujeto-objeto en su versión eidética. Aquí es donde la hipótesis de las Formas cobrará peso, ya que los objetos son Formas, entidades inteligibles que hacen posible la reflexión teórica, y, como en el planteo sensible, cabe ahora preguntarse por la posibilidad de este contacto. El lugar de la luz, esa especie de fluido que llegaba a la vista para habilitar la visión, será ahora una suerte de emanación que atraviesa lo real y procede, como la luz proviene del sol, de su causa, el Bien. Con este recorrido, el hijo permite entrever a su padre, que según el paralelo sensible debe ser igualmente susceptible de captación intelectual, lo cual no significa, claro está, que sea accesible a la experiencia corriente, como tampoco lo es la estructura del plano eidético que, sin embargo, estaría operando como lógica del plano material-sensible.

Con esta estructura, se está en condiciones de plantear la distinción entre regiones de claridad y oscuridad que acechan a los actos cognitivos, trazando esferas de mayor y menor accesibilidad. Se trata de una advertencia a las teorías que, por económicas, reducen el fenómeno del

conocimiento a uno de los extremos, de manera que los fenómenos se captan siempre con adecuación y sin interferencias, como en la filosofía antisténica, hasta el punto que no existen los enunciados falsos, o, al contrario, que los fenómenos no se captan nunca, debido a los defectos de nuestros dispositivos cognitivos, como declaran los megáricos. La alternativa luz-oscuridad permite a Platón complejizar el problema e integrar ambos enfoques como aspectos parciales de una realidad epistémica más enmarañada y desafiante. Básicamente, como se dice en 508d, dependiendo del modo en que la mente se oriente a los objetos, logrará resultados diferentes con distintos impactos sobre su acceso a lo real y sus posibilidades de dirigir su existencia de modo satisfactorio.

Cabe notar que en 508e-509a se afirma que la Forma del Bien otorga verdad y cognoscibilidad, donde "verdad" no tiene un sentido ontológico, sino que su paridad con la cognoscibilidad prueba que su sentido es gnoseológico. La capacidad de conferir realidad será un rasgo mencionado luego, en 509b-c. En efecto, también aquí se sigue el paralelismo con el modelo sensible, de manera que se sindica primero al Bien como causa de la cognoscibilidad y luego como causa de la realidad, lo cual implica que la mención de la verdad pertenece al primer tratamiento. Esta puntualización cobra importancia si se recuerda el tratamiento del final del libro V acerca de la diferencia entre conocimiento y opinión que mencionamos en el apartado previo, donde referimos a las lecturas que entienden la orientación del conocimiento a "lo que es" en el sentido de "lo que es verdadero", punto que aquí resulta justificado por la asociación entre verdad y cognoscibilidad: el mismo elemento fundante que confiere la posibilidad de conocer garantiza, al mismo tiempo, la verdad del contenido conocido.

De este modo, entonces, como el sol es causa de la existencia y la cognoscibilidad de las cosas del mundo sensible, así también opera el Bien respecto de las Formas y por ende respecto del mundo sensible, de modo que el Bien es la Forma suprema del ordenamiento de lo real. La pregunta inmediata es por qué se elige la Forma del Bien, y no alguna otra, para ocupar este sitial. Una respuesta usual es que probablemente se trate del resabio de una teoría organizada en vista de dar cuenta del plano ético, tal como la que se ve en las obras del primer período. Eso explicaría, por otra parte, que no reaparezca como tema central en obras posteriores, donde la "teoría ampliada" está instalada y le conferiría, en este estadio, la función de resaltar que quien accede a tal plano alcanza el conocimiento de algo que le permitirá actuar en consecuencia. Así, el filósofo podrá hacer "buena" a su comunidad, es decir, justa y equitativa, sólo si posee primero un conocimiento cabal que le dé criterios para discernir lo que participa o no de la Forma del Bien. La mejor respuesta que hemos encontrado, sin embargo, surge de X.608e, donde se nos ofrece una definición de lo bueno y lo malo, en términos de que "todo lo que arruina y destruye es malo, mientras que lo que conserva y es provechoso es bueno". Es claro que, desde esta perspectiva, lo bueno tiene que ver con la persistencia en el ser de una cosa. Es esperable, por lo tanto, que lo que "conserva" y da ser a las demás Formas, y por extensión a las cosas sensibles, sea la Forma del Bien, que constituye, entonces, la garantía de existencia plena del todo. En términos spinozianos, la Forma del Bien es la garantía del *conatus* de los entes.

No hay aquí una simple fusión azarosa entre ética y ontología, sino que el sistema platónico entero reposa sobre la postulación de una inescindibilidad de los aspectos de hecho y los valorativos. Vale la pena enfatizar este punto

porque, como resultado del clima teórico de la época, signado por la constitución de las técnicas, numerosos enfoques subrayaban la prioridad de los enfoques estrictamente gnoseológicos, dejando a un lado, como cuestiones menores o insolubles, los aspectos relacionados con la ética. Este mecanismo propiciaba, entonces, la cesión de terreno al relativismo. Un claro ejemplo de ello es el desarrollo del *Hipias menor*, donde se muestra que, si se entiende "bien" en un sentido estrictamente epistémico, se producen paradojas donde "buenas acciones" tendrían consecuencias "malas". El ejemplo utilizado es la mentira: si el hombre experto en un ámbito es el más capaz de decir mentiras y verdades sobre ese ámbito, los que mienten voluntariamente son mejores que los que mienten involuntariamente, lo cual está en abierta disidencia con los principios del intelectualismo socrático-platónico, según el cual nadie actúa mal a sabiendas. La serie de fracasos del *Hipias menor* construye la certidumbre de que no es posible pensar el bien desde una perspectiva estrictamente gnoseológica, sino que en su noción deben integrarse las aristas éticas.[80]

El interrogante, en este caso, está asociado con la razón que puede haber llevado a Platón a enfatizar los aspectos éticos del Bien que, a primera vista, deberían ser los más claros. Desde nuestra perspectiva, puede ser provechoso examinar el ámbito de las filosofías socráticas en diálogo con la línea platónica, entre las cuales la noción de Bien ocupa un lugar preeminente. Esta preeminencia, sin embargo, no implica unicidad de criterio. Entre ellas se encuentra la línea

80 Véase, sobre este tópico, Weiss, R., "*Ho Agathós* as *Ho Dynatós* in the *Hippias Minor*", in *Classical Quarterly* 31.2, Cambridge, 1981, pp. 287-304; Lampert, L., "Socrates' Defense of Polytropic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's *Lesser Hippias*", in *Review of Politics* 64.2, Indiana, 2002, pp. 231-59, y nuestra Introducción al *Hipias menor*, en esta misma colección.

megárica, con la cual el bosquejo de las alegorías puede estar en tensión teórica. En efecto, Euclides de Mégara y sus seguidores proyectaron la noción de Bien como principio de organización de lo real, pero sin concederle los rasgos de cognoscibilidad y de eticidad que operan en el planteo platónico. Muy por el contrario, Diógenes Laercio, II.106 (*FS*, 83; *SSR*, II.A.30) le atribuye una inspiración eleática según la cual Euclides "sostenía que el bien es uno" y "rechazaba lo contrario al bien, diciendo que no existe". Junto con otros testimonios, esto lleva a reconstruir una posición en la cual lo real está regido por un bien unificante, que remite a un plano eidético que parece no haber diferido radicalmente del propuesto por Platón, excepto en que no preveía instancias de comunicación y acceso desde el plano sensible. Todo es uno y bien, porque lo contrario del bien no existe, pero no podemos conocer la lógica con que rige este principio.

A partir de este posicionamiento se desarrolló, dentro de la línea megárica, una práctica de denuncia de las pretensiones de saber injustificadas, que culminó en el desarrollo de paradojas orientadas a mostrar hasta qué punto las nociones epistémicas fundamentales carecen de univocidad y encierran contradicciones insalvables que las hacen inútiles para la investigación. Esta actividad es la que hizo que la tradición posterior los alineara junto con los escépticos pirrónicos y académicos, diciendo que "introdujeron una nueva ciencia: no saber nada", como relata Séneca en *Cartas a Lucilio*, XIII (*FS*, 87). Evidentemente, un Bien rector que no garantiza el conocimiento parece el modelo antagónico del que Platón bosqueja en los pasajes de *República* que nos ocupan. Es posible que los puntos comunes con la filosofía megárica hicieran necesario enfatizar la dimensión ética del Bien, sin reducirlo a una noción estrictamente ontológica, de manera que se asegurara la conexión entre plano sensi-

ble y plano inteligible y pudiera concebirse la posibilidad de un conocimiento que integre las esferas teóricas y prácticas, condición indispensable para que el saber sea garantía de la capacidad del filósofo para gobernar la ciudad.

Llegados a este punto, resta examinar el problema de la naturaleza de esta compleja entidad fundante. Ya Aristóteles protestaba, en *Ética Nicomaquea*, I.6, por la postulación del Bien a la manera de una hipótesis transida de abstracción. Sobre la idea de que constituye una realidad buena en sí misma, diferente de cualquier particular, el estagirita observará que esta categorización pasa por alto la estructura relacional de lo bueno, que se manifiesta en su asociación con un fin, un determinado criterio, o por carácter atributivo respecto de una entidad.[81] Evidentemente, los enfoques son contrapuestos y en el esquema platónico no tiene sentido insistir en estos rasgos relacionales que son propios del bien en tanto rasgo de los particulares, pero no del bien en tanto Forma, que precisamente se sustrae de estos elementos variables que disminuyen su mismidad y pureza y conspiran, por tanto, contra su inteligibilidad.

En efecto, partiendo del Bien como causa de la existencia y posibilitador del conocimiento de las Formas y, por carácter transitivo, también respecto del mundo sensible, en 509b el Bien se revela como punto supremo del ordenamiento de lo real. En el punto de definir su *status* específico, Platón afirma que "el Bien no es la realidad (*ousía*), sino algo más allá de la realidad (*epékeina tês ousías*) en dignidad y poder (*presbeíai kaì dynámei*)". Es claramente problemático resolver aquí qué ha de entenderse por *ousía* y qué puede implicar este "más allá". En el primer caso,

[81] Sobre las críticas de Aristóteles al bien platónico, véase Ackrill, J., "Aristotle on Good and the Categories", in *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, OUP, 2001, pp. 201-11.

nuestra traducción opta por verter el término *ousía* por realidad, para indicar que se trata de lo que existe en general, retomando con esto la relación entre *ousía* y la raíz del verbo *eînai*, "ser", "existir", que es visible, por ejemplo, en la forma participial femenina *oûsa*. La *ousía* constituiría, así, lo real en tanto complejo de todo lo existente, donde se ubican prioritariamente las Formas que pueblan el plano inteligible, en tanto se las suele caracterizar como "lo real", pero también, vicariamente, las entidades del plano sensible, en tanto se fundan en las Formas como sus causas, tal como se plantea en *Fedón*, 102a ss. ¿Qué significa estar más allá de lo real? La tradición ha sido pródiga en derivas interpretativas, entre las que sobresalen sin duda las propuestas exegéticas ligadas al neoplatonismo. En este marco, si el Bien está más allá del ser, debe pertenecer al plano de lo que no es, punto que instaurará el principio de lo Uno que no existe y del cual emana lo existente como plano secundario. La fertilidad de esta idea impregnó la filosofía medieval, quedó entrelazada con desarrollos modernos en fusión con el hermetismo y llegó a los albores de la época contemporánea en el pensamiento hegeliano que, en buena medida, debe a la inspiración neoplatónica sus pretensiones de sistema omniabarcante.

Llamativamente, en líneas recientes en abierto conflicto con este tipo de pretensiones, el planteo platónico de un "más allá de lo real" volvió a ocupar un espacio preeminente, como una especie de indicio de su carácter clásico y, por tanto, sujeto a apropiación y redefinición por los grupos teóricos más disímiles. Así, E. Levinas apeló al símil del sol y su caracterización del Bien como más allá de lo que es para sostener su idea heterológica de que, contra la metafísica tradicional, la ética es la filosofía primera, que tematiza al Otro como "más allá" primordial que libe-

ra del mundo de los entes. Al mismo tiempo, el *epékeina tês ousías* le permite tomar distancia de la ontología heideggeriana, rechazando la idea de que la nada es privación de ser y el mal privación de bien, ya que, si el bien está más allá del ser, el mal es un modo positivo del ser.[82] La misma línea seguirá J. Derrida, que retoma la sugerencia de Levinas y examina el "más allá del ser" en relación con las nociones de *khóra* y la que designa con el neologismo *différance* ("diferancia"), para terminar planteando un "más allá del ser" de la escritura.[83]

Este esquema, entonces, de gigantesco impacto histórico, se despliega hacia el tratamiento del problema de la cognoscibilidad de lo real que impondrá la introducción de la alegoría siguiente, con el establecimiento de los momentos del ascenso hacia las Formas.

7.3. La línea divida y la estructura de lo real

El primer símil estipula un punto fundante que garantiza, como mencionamos, la cognoscibilidad y existencia del complejo de lo real. La tarea que se esboza de inmediato consiste en describir cómo es posible ese conocimiento a través de la explicitación de sus modalidades de acuerdo con los diversos tipos de entidades existentes, a la manera de sistemas perceptuales que funcionan en diferentes ambientes, con más o menos luz, enfatizando la posibilidad del pasaje de un plano a otro. Se adoptan para ello rasgos geométricos en los que se indica la construcción de una línea divida en una serie de segmentos de medidas diversas. En rigor, las instrucciones ofrecidas no son todo lo claras que podría esperarse. A la pregunta sobre la orientación de la línea probablemente se pueda responder taxativamente acerca de su carácter vertical, en virtud de los modelos de ascenso usuales en los diálogos de madurez y la ligazón intrínseca con los símiles del sol y la caverna, donde la orientación abajo-arriba es inequívoca.

Menos clara es la diferencia relativa que separa los dos segmentos mayores, que corresponderán a los ámbitos sensible e inteligible y a sus secciones internas, también diferentes. Algunos intérpretes suelen asignar una medida mayor a la parte inteligible frente a la sensible, así como a los segmentos de la intelección frente al pensamiento técnico, y hacen igualmente mayor la creencia que la conjetura o la imaginación. En este caso, se supone que el tamaño del segmento operaría como un índice de su relevancia gnoseológica y de la preeminencia de sus objetos. Al contrario, también puede suponerse que las partes mayores son las inferiores de cada parte: en el segmento sensible sería más amplia la parte correspondiente a las imágenes, y dentro del segmento inteligible, que ahora sería el más corto, la parte mayor sería la que corresponde a la *diánoia*, mientras la intelección presentaría la mínima extensión. En este caso, "más grande" implica múltiple y, por lo tanto, señala una esfera donde prolifera la dificultad de captación. Ejemplos de ambas interpretaciones son las que propusieron Proclo, en su *Comentario a la* República, 1.289.6-18, que apoya la primera posibilidad, y Plutarco, en su *Cuestiones platónicas*, 1001d-e, que sustenta la segunda. Esta última opción presenta la ventaja de que no se pierde en metáforas espaciales y asocia lo inteligible con la menor representación gráfica, en una progresión que culmina en el principio no hipotético, reducido a un punto

[82] Véase Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, trad. esp. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977. Sobre este punto, véase Peñalver Gómez, P., *Argumento de alteridad: la hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 127 ss.

[83] Véase Derrida, J., "Cómo no hablar. Denegaciones", en *Cómo no hablar y otros textos*, trad. esp. de Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 13-58.

concentrado y mínimo en su densidad que encarna la fundamentación del todo.[84]

Sea como sea, lo cierto es que la división central separa taxativamente el plano de la opinión (*dóxa*) del plano del conocimiento (*epistéme*), de manera que sus subdivisiones corresponderán a estos dos tipos básicos. A la vez, se dice en 510a que esta demarcación indica lo que es verdad y lo que no, punto del que puede inferirse una indicación de la vinculación opinión/particulares y conocimiento/Formas, o, mejor aún, prosiguiendo la interpretación gnoseológica, se enfatiza que la verdad sólo está asegurada si se alcanza el nivel de la *epistéme*. Esta aclaración debe ser entendida, de nuevo, como en los otros casos en que lo veritativo entra en juego, en V.476d ss. y VI.508e ss., como una indicación de que el conocimiento, en tanto conjunto de proposiciones verdaderas, surgirá de los mecanismos descriptos en el segmento superior, que garantizan la adecuación del pensamiento a lo real, mientras que este requisito no se cumple en los tratamientos atinentes al segmento inferior.

Por otra parte, la línea funciona como un esquema de ascenso apoyado en una conformación modelo-copia, que opera como un dispositivo de promoción hacia el segmento superior. Si se comienza por orientarse hacia las entidades de menor nivel ontológico, las imágenes y reflejos, se encuentra que son copia del segmento inmediatamente superior, donde se alojan los particulares sensibles. A su vez, para dar cuenta de la organización de estas entidades sensibles, se debe apelar a las ciencias particulares, que contienen los pa-

[84] Sobre la importancia de no perder tiempo en este tipo de disquisiciones, irrelevantes desde el punto de vista teórico porque la línea consiste en un esquema aproximativo y no en la estructura misma que resulta sólo aludida, insiste N. Denyer en "Sun and Line: the Rol of the Good", in Ferrari, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, Cambridge, CUP, 2007, pp. 292-3.

trones de funcionamiento del mundo de la experiencia, perteneciendo ellas mismas al ámbito inteligible. En efecto, se trata de Formas examinadas desde andamiajes hipotéticos, apuntando a sus consecuencias y derivaciones, mientras que se accede al segmento superior si se las toma como elementos para remontarse por medio de la dialéctica en el ascenso hacia el fundamento de todo el conjunto, cuya coronación es la captación del principio no hipotético.

En cuanto a las cuatro partes, cabe notar que la *eikasía*, "conjetura" o "imaginación", fue estudiada con especial cuidado, lo cual puede llamar la atención por el magro espacio que Platón le dedica al describirla.[85] Estrictamente, se menciona allí el tipo cognitivo que opera en la captación de *eikónes*, imágenes que resultan copia o reflejo de las entidades particulares. Fenómenos como sombras y reflejos en charcos y superficies espejadas conforman los objetos más básicos, aunque no más simples. En rigor, la naturaleza de este nivel está transida de problemas. El punto de mayor desconcierto radica en el lugar que le cabe a la *eikasía* dentro de la estructura general. J. Annas observa que este tipo cognitivo no tiene un lugar central en la vida cotidiana y resultaría más bien un requisito del sistema, una modalidad para enfatizar los aspectos miméticos antes que un estadio que tenga sentido aislar.[86] En las antípodas de esta interpretación se ubican las lecturas que prestan atención

[85] Pueden mencionarse los trabajos de Notopoulos, J., "The Meaning of *eikasía* in the Divided Line of Plato's *Republic*", in *Harvard Studies in Classical Philology* 44, Boston, 1933, pp. 193-203; Praus Sze, C., "ΕΙΚΑΣΙΑ and ΠΙΣΤΙΣ in Plato's Cave Allegory", in *Classical Quarterly* 27.1, Cambridge, 1977, pp. 127-38; Hamlyn, D., "*Eikasia* in Plato's *Republic*", in *Philosophical Quarterly* 8.30, Illinois, 1958, pp. 14-23, y Lizano-Ordovás, M., "*Eikasia* und *Pistis* in Platons Höhlengleichnis", in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49.3, Stuttgart, 1995, pp. 378-97.

[86] Véase Annas (1982), p. 250.

a las continuidades entre la línea y la caverna.[87] Desde esta perspectiva, basta recordar que el primer cuadro del nuevo relato muestra a los prisioneros mirando imágenes. La conexión no puede ser más clara, aunque su sentido dista de ser transparente. Lo primero que cabe notar es que este primer nivel, lejos de restringirse a sombras y reflejos, incluye todos los planos del simulacro y la apariencia que atraviesan la vida, de modo que incluye las imágenes tanto como los productos de la ideología, entendida en su sentido marxista como producto de la falsa conciencia que tergiversa lo real por influjo de fuerzas distorsivas.

Podríamos decir que el esquema de la línea dividida da preeminencia a los rasgos gnoseológicos con el fin de describir los diferentes niveles de conciencia intencional en sus capacidades y logros. Sin embargo, la tendencia a enfatizar los correlatos ontológicos de cada uno de estos niveles lleva, a veces, a desorientar el examen y se crea la sensación de que las entidades en juego dentro del sistema platónico se restringen a imágenes de particulares, particulares y Formas, de un modo que vuelve paradójico el énfasis en lo axiológico que luego vemos omnipresente en el corpus. Si esto es todo, la pregunta por las razones de elección de la Forma del bien que mencionamos en el apartado anterior parece lindar la denuncia de inconsecuencia. Al contrario, si se enfatiza la unidad entre los tres símiles, se ve que en la línea están instaladas nociones que deben ser interpretadas a la luz de los desarrollos de la caverna. Puntualmente, la conjetura o imaginación no constituye un ámbito restringido e insignificante, sino que se trata de una esfera amplísima, donde residen los lugares comunes de la vida social. Si se piensa la línea en las dimensiones de Plutarco, se trata

[87] Véase, además de las obras mencionadas en la nota 80, Fine (1999).

en efecto del segmento más grande, abigarrado y complejo en la profusión de ilusiones, tan potentes como disruptoras. A la importancia de este extremo de la línea volveremos en seguida, a propósito del extremo opuesto.

En el estado de creencia (*pístis*), que integra con la conjetura el plano de la opinión, aparece en primer plano el ejemplo de particulares, aunque, como en el caso previo, el paralelo con el proceso existencial de la caverna indica que también se incluye en este plano la esfera ética. Tener creencia implica una capacidad de discriminación que atiende, fundamentalmente, a la diferencia entre objetos y simulacros. Una buena imagen que complementa el estado de creencia es la metáfora de la opinión que se ofrece en *Menón*, 97d-e, donde se compara a la opinión con las estatuas de Dédalo, famosas por su similitud con lo real, hasta el punto que se movían y escapaban de sus pedestales, si no se encontraba la manera de detenerlas. Del mismo modo, también aquí la creencia es un estadio inestable, que se diferencia de la mera conjetura porque se tiene conciencia de la diferencia entre lo que meramente se nos aparece –a los sentidos, o a la conformación ideológica de nuestro medio– y aquella configuración efectiva del mundo que estas proyecciones pretenden captar. La creencia implica, entonces, conciencia de esa distancia siempre acechante y, a la vez, vivencia de la imposibilidad de acceder a ese entorno con algún grado de seguridad. La creencia es el punto del desconcierto, como parecen atestiguar los personajes que Sócrates saca de su obnubilación conjetural en los diálogos tempranos, para hacerles experimentar la disociación entre sus construcciones ilusorias y los problemas ligados con la determinación efectiva de su entorno.

En el momento en que Eutifrón no puede explicar qué hace que distintos elementos de su ámbito sean piadosos, en

que Laques fracasa en identificar el rasgo común de los actos de valentía que ha enumerado, o en que Hipias se exaspera porque su certidumbre acerca de lo bello se resquebraja, vislumbramos el pasaje de la conjetura a la creencia, de la seguridad injustificada a la aceptación de la oscilación y vacilación de nuestras proyecciones cognitivas. Cuando en las exposiciones tradicionales se dice que sólo hay opinión y no conocimiento sobre particulares, conviene entender que, frente a la inestabilidad de lo sensible, el sujeto cognoscente se pronuncia sobre el mundo con conciencia de su dificultad para fundamentar su posición. En este sentido, no significa que frente a una entidad sensible sólo se pueda tener creencia, sino que sin un bagaje de fundamentación o explicación causal, en términos de *Menón*, 98a, no se puede llegar a captar, en este tipo de objetos, la lógica estable que permitiría mantener firme dicha creencia.

En busca de tales elementos, la tradición cultural desarrolló el andamiaje de técnicas orientadas a establecer dispositivos teóricos que guíen el acceso al mundo de la experiencia de objetos. Precisamente la época clásica, en la que Platón despliega su filosofía, fue fecunda en ejemplos de constitución disciplinar de técnicas específicas, todas ellas renegando de su carácter empírico y reclamando para sí un nivel teórico que les permitía abandonar el mero nivel pragmático.[88] Desde la perspectiva de la línea, podría decirse que culturalmente Platón se encuentra ubicado en un punto donde masivamente las distintas prácticas llevaban a cabo un esfuerzo de promoción del plano de la creencia al plano de la *diánoia*, entendida como pensamiento técnico-teórico o abstracción. En este punto, se estaría en condiciones de

[88] Sobre el proceso de conformación de técnicas específicas, véase la introducción ofrecida en Blank, D., *Sextus Empiricus, Against the grammarians*, Oxford, OUP, 1998.

de dirigir la conciencia hacia los objetos con elementos suficientes para "dejarlos quietos", siguiendo otra vez la metáfora de las estatuas de Dédalo del *Menón*.

Esto promueve al sujeto cognoscente a la parte superior de la línea. ¿Por qué, estrictamente, el sujeto siente la necesidad de adentrarse en el segmento inteligible? En la lectura que venimos esbozando, la patencia de la incompletitud del estado de creencia, más molesto y doloroso que el estado de mera ilusión, es condición suficiente para que el sujeto desee salir de esta situación. Si se quiere, con ciertos aires pragmatistas, podría decirse que el ascenso está impulsado por la molestia de la duda y el deseo de alcanzar un estado cognitivo que satisfaga al sujeto.[89] No es otra cosa lo que se trasluce de la aventura del prisionero liberado de la caverna, que avanza buscando algo de paz para su mente aturdida por la ruptura de su estado de calma originario. De hecho, su epopeya no cesa hasta que encuentra un punto estable que le devuelve la posibilidad de ordenar su mundo. El marco platónico, por supuesto, no es falibilista, de modo que el momento de quietud es en efecto la llegada al fundamento, pero, en cualquier caso, es claro que la motivación última es la entrada al estado de duda y el deseo de salir de él. Es la misma idea que adviene en *Banquete*, 204a, cuando Sócrates despliega la diferencia entre los dioses omnisapientes, los ignorantes redomados y, en el medio, sin paz, el filósofo, intermedio entre sabio e ignorante. En el contexto de la línea, esta situación intermedia obra como motor de la reflexión filosófica.

Cabe insistir en este punto, dado que el sobredimensionamiento del ejemplo matemático asociado con la *diánoia*

[89] Sobre la explicación de la relación entre creencia y duda en clave pragmatista, véase Levi, I., "Pragmatism and Change of View", in Misak, C. (ed.), *Pragmatism*, Calgary, University of Calgary Press, 1999, pp. 177-202.

ha impactado también en lecturas que proyectan su influjo sobre la dimensión motivacional, de modo que se sostiene que el elemento que despierta la necesidad de emprender el ascenso son las matemáticas, otorgándoles una preponderancia que el texto nunca les concede.[90] Son conocidas las líneas que enfatizan la importancia de esta disciplina en la forja de la noción de Forma, en especial por su carácter de modelo inteligible, pero este dato no basta para promoverlas como único elemento motivacional en el marco del desarrollo del filósofo. En rigor, el marco en el que aparecen los símiles es suficientemente claro acerca de la motivación anclada en el deseo de la parte superior del alma que busca respuestas a interrogantes raigales. No es la práctica de una disciplina aislada la que promueve en el vacío el desarrollo anímico, sino que es el principio vocacional que descansa en última instancia en el principio de especialización el que sanciona la incomodidad en la que se ven aquellos con inquietudes intelectuales.

Volvamos a la estructura de la línea. Un usual punto de crítica del planteo ha sido el cambio de criterio que se cierne sobre la descripción, de modo que la mención de tipos objetuales del segmento de la opinión vira de golpe hacia los dispositivos cognitivos y metodológicos puestos en juego en el nivel inteligible. Hay, en efecto, cierta oscilación, que ha hecho que proliferen las lecturas que extreman los aspectos ontológicos del símil de la línea y propician lo que G. Fine llamó "análisis por objetos" de cada tipo cognitivo,[91] suponiendo que sobre las entidades particulares no se puede ir más allá de la creencia. Con esto, se convertiría al filósofo en un personaje exclusivamente teórico, sin posibilidades de

[90] Por ejemplo, Annas (1982), pp. 249 ss.
[91] Véase Fine (1999), pp. 90 ss.

aplicar su saber en una dimensión práctica, como mencionamos en 7.1. Más allá de eso, sin embargo, la intención de graficar las conexiones entre planos queda claramente priorizada y no alcanza para condenar por irredimible confusión al planteo entero.[92] Por el contrario, la descripción apresurada de la primera parte se vuelve en la segunda morosa e insistente, hasta asegurarse de que el interlocutor comprende cabalmente el núcleo de la propuesta.

Puede además sugerirse una razón para que Platón abandone el criterio de indicación de objetos típicos de cada modo intencional. Mientras en el caso del segmento inferior hay una distancia digna de mención entre los constructos ilusorios que fabulan órdenes inexistentes y la estructura efectiva del plano sensible, inestable pero efectivamente dada, cuando se produce el desplazamiento al segmento superior se encuentra una bipartición epistémica que será descripta en detalle, pero no es igualmente asequible una diferencia de objetos típicos. Muy por el contrario, el texto apunta a que se trata sólo de Formas y que la diferencia de planos en el seno del plano inteligible responde al modo en que el sujeto opera con dichas Formas. Es poco controvertible que la intelección (*nóesis*), en tanto parte más alta, opera con Formas, como se afirma explícitamente en VI.511b-c. ¿A qué se aplica entonces la *diánoia*? Numerosos intérpretes encontraron en el ejemplo que Platón aduce para mostrar su funcionamiento una manera de arrinconar un tipo de objeto y colocarlo como referencia absoluta de la *diánoia*. Nos referimos a los objetos matemáticos, que Aristóteles menciona en *Metafísica*, VII.2.1028b ss. como entidades diferentes de los particulares y las Formas.

[92] Véanse los juicios descalificadores de Annas (1982), pp. 250, 252 y 256.

Hay contextos que las presentan como una especie de grupo dentro de las Formas, eternas pero múltiples.[93] En rigor, es cierto que, estudiado en detalle, este tipo de entidades tiene rasgos que distan de ser idénticos de los conformados por las ligadas a la axiología. Sin embargo, esta clase de disidencia no basta para quebrar el ámbito de las Formas. En textos de todos los períodos, las Formas de valores y virtudes conviven con las ligadas a relaciones matemáticas y lógicas, de modo que no es raro encontrar la Forma de Justicia cerca de la Forma de Grandeza, punto que se sustenta claramente en la confianza en la unidad de estas entidades en el argumento sobre la extensión de las Formas de *Parménides*, 130a-e. En todo caso, para dar cuenta de la divergencia de naturaleza entre estos dos tipos eidéticos, se propondrá en *Sofista* la tesis de la combinación de las Formas y su organización bajo los cinco géneros supremos que conferirían a este ámbito la cohesión que le faltaba en obras previas. Ahora bien, que en etapas avanzadas Platón haya examinado los vericuetos lógicos de su construcción y juzgado necesario pronunciarse sobre el estatuto interno del plano eidético no puede llevar nunca a creer que en los pasajes de *República* que nos ocupan los objetos matemáticos constituyen una clase separada que oficia de objeto de la *diánoia*. Del texto se desprende que en el plano inteligible hay sólo Formas, sin especificaciones ulteriores, de modo que una división de objetos resultaría improcedente. Si una división de este tipo avanzó hasta el punto de conformar la ontología que Aristóteles testimonia, no es algo de lo que haya huella en el símil de la línea,

[93] Sobre la naturaleza de los objetos matemáticos en Platón, véase Pritchard, P., *Plato Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin, Academia, 1995, cap. 6. Sobre el testimonio de Aristóteles, véase Lear, J., "Aristotle's Philosophy of Mathematics", *Philosophical Review* 91.2, Ithaca, 1982, pp. 161-92.

que presenta además la autonomización de las imágenes en el segmento inferior. Este plano no tiene correlato en la mención de Aristóteles, de modo que se trata de esquemas construidos con propósitos demasiado distintos como para intentar ajustar uno al otro. Más allá de estas consideraciones acerca del *status* de los objetos matemáticos, es determinante el hecho de que nada indica, como veremos enseguida, que la *diánoia* se restrinja a este tipo de entidades. En suma, hay modos diversos de encarar la referencia a las entidades inteligibles y en eso residirá la distinción entre *diánoia* y *nóesis*.

Estas dos denominaciones utilizadas por Platón son oscuras. Ambas están construidas sobre la raíz del término *noûs*, asociado con la actividad intelectual. Ambas tienen también una amplia tradición de uso y forman parte del amplio campo semántico que la lengua griega destina a mencionar los procesos cognitivos desde distintas perspectivas. Desde el punto de vista lingüístico puede decirse que, en el primer caso, esta raíz de *noûs* aparece acompañada de la preposición *diá*, partícula asociada con el "atravesar algo". Con esto en vista, proliferan en español las caracterizaciones de pensamiento discursivo, en el sentido de que "discurre", "se desliza" sobre distintos temas, podría decirse. Frente a esto, *nóesis* agrega a la misma raíz el sufijo *-sis*, ligado a la indicación de dinamismo, de manera que se trataría de un proceso de pensamiento activo, supuestamente reflejado en el término "intelección". En rigor, sin la sensibilidad de hablantes nativos este tipo de disquisiciones puede ser útil para el examen de detalle, pero resulta un fracaso en el punto de elegir un vocablo en español que refleje las relaciones estructurales que los términos estudiados tienen en la lengua de origen.

Los estudios sobre campos semánticos abundan en ejemplos sobre los riesgos de la traslación de lexemas a ámbi-

tos extraños, donde las relaciones prístinas se desdibujan.[94] En este caso, se trata de dos términos extractados del campo semántico de actos de cognición que difícilmente condiga con el de nuestra lengua. Más aún, ciertos parecidos pueden terminar siendo ocultadores. En el caso de *diánoia* como "pensamiento discursivo", probablemente sea más seguro restringir la caracterización a la primera parte y hablar sólo de "pensamiento", en especial porque, si bien "discurso" está asociado etimológicamente a "lo que discurre", la ligazón con la palabra es a estas alturas demasiado profunda y crea la ilusión de que la *diánoia* es la única parte del segmento superior que opera con proposiciones, mientras la *nóesis* se restringe a la captación intuitiva, cuando la situación es muy distinta. Por el contrario, la apelación a hipótesis y, por lo tanto, a un andamiaje discursivo y proposicional, es propia del ámbito inteligible entero y sólo se traspone este punto en el momento de la captación del principio anhipotético en tanto fundamento último.

Probablemente no sea mala idea la elección de términos algo inespecíficos para la traducción de *diánoia*, del tipo de "pensamiento" o "reflexión", vocablos ambos que tienen ya ínsita la idea de orientación hacia ámbitos determinados y su recorrido exegético. Por otra parte, si de lo que se trata es de retratar mejor su operatoria, en este contexto concreto puede apelarse a dos caracterizaciones que recogen aspectos relevantes. Por un lado, *diánoia* puede ser vertido como "abstracción" o como "pensamiento técnico", si se presta atención al hecho de que, en este nivel, lo característico es no perder de vista el plano de los particulares, que son considerados como imágenes de las Formas. Resulta determinante la atención oblicua a lo particular, de modo que, aun cuando se estudien modelos teóricos, se accede a ello mediante imágenes sensibles, como en el caso de los geómetras. Para sostener este punto, se puede apelar a la mención de VII.524d, donde se examina el modo en que determinados rasgos mezclados en los objetos sensibles estimulan la inteligencia y el ejemplo que se ofrece es el de lo grande y lo pequeño que, juntos en una misma cosa, obligan al pensamiento técnico (*diánoia*) a separar las nociones y plantearlas como modelos, es decir que se afirma la existencia de Formas cuya postulación puede convertirse en una hipótesis. A partir de rasgos concretos, que serán considerados a la manera de imágenes, se opera con hipótesis que estipulan determinadas Formas con sus rasgos que funcionan como contrapunto ordenador de la estructura de lo sensible. El hecho de que el movimiento de la *diánoia* sea descendente, hacia hipótesis de menor nivel, y no pierda de vista los particulares, habilita la traducción por "pensamiento técnico", en la cual no debe entenderse, claro está, que las Formas mismas sean una idea abstracta, lo cual estaría en abierto conflicto con la ontología platónica. Se trata, más bien, de indicar que el sujeto apela al dispositivo cognitivo de la abstracción para referirse a las Formas en correlato con los particulares sensibles, como se afirma en 511b.

Esta caracterización llama la atención sobre un segundo rasgo relevante de la *diánoia*: es decisivo que se pliegue a un funcionamiento axiomático, donde determinados puntos de partida no fundamentados son postulados como principios incuestionados. Se trata, claro está, de principios técnicos que la disciplina no trasciende. En este sentido, el entorno general apunta a dispositivos técnicos, de modo que podría caracterizarse a la *diánoia* como "pensamiento técnico" o "pensamiento técnico-teórico". De esta manera,

[94] Para un marco de este problema desde la semántica estructural, véase Coseriu, E., *Principios de semántica estructural*, trad. esp. de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1977.

la parte inferior del segmento superior apuntaría al pensamiento disciplinar de las técnicas, mientras que la parte superior, la de la intelección, avanzaría más allá de los límites de éste en aras de un principio de fundamentación general.

Para sopesar esta diferencia, es preciso detenerse en los pormenores del uso de hipótesis en ambos segmentos. Como hemos dicho, la *diánoia* o "pensamiento técnico" se caracteriza por un método axiomatizante y es ejemplificada por el procedimiento de las matemáticas donde, partiendo de ciertos principios incuestionados, se derivan otras afirmaciones (VI.510c ss.). En la parte superior, por el contrario, la dialéctica se vale de las hipótesis como "peldaños y trampolines" y permite acceder finalmente a un principio no hipotético (*anypótheton*) y, por tanto, efectivamente cierto y verdadero (VI.511b-c). Esto está en consonancia con la descripción de la dialéctica en VII.534e como estudio que corona la formación del filósofo. El mayor problema de este pasaje surge de la comparación con el pasaje sobre el método hipotético en *Fedón*, 99c-d. Allí se plantea que la captación directa de lo real es imposible y, por tanto, se impone un segundo rumbo consistente en "refugiarse en los argumentos" (*lógoi*), es decir, en formular hipótesis plausibles y controlar su coherencia a través de la argumentación para poder comprobar si resisten. El problema que ha relevado extensamente la crítica es si en ambas obras se habla o no de lo mismo. Entre las posiciones tradicionales que lo niegan, y que se repiten en los estudios recientes, suele decirse que el contexto del *Fedón* no presupone una epistemología compleja como la de *República* (Robinson), o que, continuando esa línea, constituye un método para construir argumentos de corte más bien retórico (Hackforth), o que esto no es así, pero las hipótesis de las que se habla en ambos pasajes no son las mismas, porque en *República* se limitan a las matemáticas, mientras que las de *Fedón* se refieren a las Formas (Eggers Lan).[95]

A la primera objeción puede responderse, como ya hace Eggers, que la falta de un desarrollo explícito no implica que el pasaje no contenga rasgos epistemológicos que, agregamos nosotros, coinciden con los de *República*. La idea de que el método hipotético de *Fedón* es simplemente un ABC para ganar discusiones ocasionales está en abierta contradicción con el texto del pasaje, que indica como su objetivo prioritario "descubrir algo real" (101e), precisamente igual que en *República*. Pero, finalmente, en relación con la tercera objeción, ¿se trata de otra naturaleza de hipótesis? No. Es cierto que VI.510c ss. se ejemplifica con hipótesis del ámbito de las matemáticas; pero, como ya afirmamos, eso se debe simplemente a que, en ese caso, difícilmente alguien pondría en duda la naturaleza axiomática de este tipo de disciplinas. Así, el ejemplo de las matemáticas es claro, pero no obliga a suponer que la *diánoia* trata solamente con Formas matemáticas o que el procedimiento axiomático se restrinja a esta disciplina. Por el contrario, lo relevante del análisis de la *diánoia* es el funcionamiento por hipótesis tomadas como principios, de manera que esto se aplica a cualquier cuerpo de conocimiento que opere de ese modo y, por tanto, a cualquier técnica que pretenda contar con principios teóricos. Con tal idea se sintetiza este punto en 511c, al decir que "el objeto del conocimiento dialéctico es más claro que lo estudiado por las llamadas técnicas", de lo cual debe deducirse que, si el conocimiento dialéctico corresponde a la *nóesis*, la *diánoia* es precisamente "lo estudiado por las llamadas técnicas" y no una en especial. En última instancia, la

[95] Véase Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, OUP, 1953, p. 138; Hackforth, R., *Plato's* Phaedo, Cambridge, CUP, 1955, p. 147; Eggers Lan, C., *El* Fedón *de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 1987, pp. 188 ss.

diferencia entre las dos partes del segmento superior puede interpretarse como una justificación de la superioridad del filósofo frente al resto de los expertos. Se trata de una idea de amplísimo impacto en la tradicion posterior, que sobrevive incólume hasta tiempos recientes, por ejemplo en el planteo heideggeriano acerca de la preeminencia ontológica de la pregunta por el ser, que se asienta precisamente en que esta pregunta es condición de posibilidad de las ontologías particulares.[96]

Teniendo en cuenta este pasaje, se ilumina tanto *República,* VI.510c ss. como *Fedón,* 99c-d: dado que las Formas no son asequibles por vía directa, la dialéctica opera valiéndose de hipótesis que son puestas a prueba recurrentemente, ellas y sus consecuencias, para asegurarse de su valor. Si la hipótesis resiste, se la mantiene, de modo que forma con otras también aceptadas una red de enunciados confiables. La apuesta platónica es que esta red de hipótesis resistentes puede arrojar al filósofo a la captación del principio no hipotético que en *República* no es otro que la Forma del Bien. Algunos críticos rechazan la idea de que la dialéctica que espera a los filósofos maduros sea básicamente similar a este tipo de análisis de proposiciones, y sin embargo esto es directamente inferible de la cautela con que Platón hace decir a Sócrates que la dialéctica no debe ponerse en manos de jóvenes, porque la transformarían de inmediato en erística (VII.539a-d), precisamente lo mismo que exhorta a evitar en *Fedón*, 101e. Se trata, entonces, de un mismo procedimiento, que difiere de la erística esencialmente en su objetivo, ya que mientras la dialéctica pretende "descubrir lo real", la erística sólo pretende vencer en una discusión ocasional. Hay, entonces, una diferencia en la intención de quien lo

[96] Véase Heidegger, M., *Ser y tiempo*, § 3.

utiliza, de allí que la naturaleza del filósofo sea definitoria y haya en *República* una repetición que raya en la letanía sobre la necesidad de elegir naturalezas aptas.[97]

Los mecanismos de la intelección proponen otra dificultad de no poca monta. Está bien delineado el objetivo de avance epistémico hacia el fundamento, por contraste con el proceder de las disciplinas particulares. Sin embargo, la carga alegórica respecto de los engranajes precisos que guían la investigación de la *nóesis* ha propiciado interpretaciones que acompañan el fervor del pasaje sin aportar claridad. En este sentido, la utilización de hipótesis en aras de gestar una serie creciente de proposiciones conectadas, cuya coherencia misma oficie de base de suposición de su validez, resulta el dato más claro del planteo. Pero ¿qué implica tener que valerse de *epibáseis kaì hormaí*, esos peldaños y trampolines, o escalones y propulsores? La conjunción misma de estos rasgos es ambigua, ya que sugiere plásticamente la figura de un filósofo que trepa una escalera, lo cual implica un cierto orden y un proceso continuo, pero, a la vez, las *hormaí* traen a la mente el impulso y a ese mismo filósofo, ante un momento en que la escalera se termina y debe saltar en el aire, sobre el abismo, empujado por su deseo irrefrenable, en una estampa que tiene todo menos orden y previsibilidad de procedimientos. Esto nos enfrenta a un problema nodal, atinente a la posibilidad de la dialéctica como método.

En algún sentido, podría decirse que las indicaciones procedimentales están diseñadas para acompañar los primeros estadios: se debe prestar atención a la complejidad de lo circundante y separar, por tanto, las imágenes ilusorias del mundo tal cual es; para ello, se debe prestar atención a las cosas mismas y preguntar por ellas antes que por sus rasgos,

[97] Véase, por ejemplo, II.374e ss., VI.485a ss., 490a ss. y VII.535b ss.

según la llamada pregunta socrática por "qué es x"; se debe también ejercitar la comprensión sinóptica de regiones de lo real a través de las técnicas y, para no quedar preso de sus principios incuestionados, hay que trasponer estos límites con hipótesis cada vez más abarcadoras, precisamente lo contrario de la especialización de los saberes técnicos. Más allá de que cada uno de estos estadios pueda precisarse más, es claro que las indicaciones se detienen allí. Después de ese límite, parece sobrevenir una captación intuitiva directa que corona el proceso, sin que parezca que pueda hacerse nada para provocarla excepto ejercitarse en la dialéctica. La posibilidad de adquirir la certeza última sería, entonces, patrimonio de los filósofos "iluminados", y esto tiene mucho de literalidad en el marco de las alegorías ligadas con el sol.

Desde la Antigüedad proliferaron las lecturas que acentuaban las aristas místicas del planteo, como es patente en el caso de las derivas neoplatónicas. Más cerca de las discusiones epistemológicas modernas, la caracterización del conocimiento directo o por familiaridad (*acquaintance*) desarrollado por B. Russell se extendió en la exégesis de los textos de Platón, hasta el punto de conmover a R. Turnbull y hacerle decir que "lo que es alarmante (...) es la tentación que Russell (y G. E. Moore) han provocado en los estudiosos de Platón de creer que Platón pensaba acerca de nuestra conciencia de las Formas como una suerte de familiaridad russelliana".[98] Evidentemente la contraposición entre el conocimiento por descripción y el conocimiento directo o por familiaridad, donde este último no requiere justificaciones adicionales y funciona como base del conocimiento por descripción, resultó un andamiaje sugestivo para enfocar el momento en que Platón trata de la manifestación de la Forma del Bien, que no necesita de justificaciones ulteriores y es ella misma el punto de partida para acceder a las demás entidades con certidumbre. No obstante, las quejas de los críticos que juzgan este paralelo demasiado apresurado son atendibles. Una lectura detallada de las condiciones para el conocimiento directo, en especial en cuanto a la relación entre universales y datos sensoriales, resulta alejada del tipo de preocupaciones epistémicas que aborda Platón en *República*, VI. Si esta captación intuitiva puede ser puesta en analogía con el conocimiento directo, es preciso ampliar y redefinir los límites de la propuesta russelliana.

Por otra parte, se ha pretendido también poner en duda que la captación de la Forma del Bien deba ser entendida en términos de conocimiento intuitivo. En la propuesta de G. Fine, por ejemplo, el fundacionismo resulta descartado como modelo epistémico y se plantea que el sistema responde más bien a una perspectiva coherentista.[99] El fundacionismo afirma que el avance en la investigación se detiene cuando se alcanza un fundamento autoevidente, que no es él mismo justificado en términos de ninguna opinión adicional. El coherentismo, por el contrario, sostiene que la justificación procede de un encadenamiento donde las explicaciones pueden volver circularmente sobre sí mismas

98 Véase Turnbull, R., "Episteme and doxa: Some reflections on Eleatic and Heraclitean Themes in Plato", in Anton, J. P. - Kustas, G. L. (eds.), *Essays in ancient Greek philosophy*, vol. 2, New York, SUNY, 1971. El texto básico de B. Russell sobre esta cuestión es "Conocimiento directo y conocimiento por descripción", en *Misticismo y lógica*, trad. esp. de S. Jordán, Barcelona, Edhasa, 1987, pp. 209-30. Como ejemplo de la aplicación de la noción de conocimiento directo a la línea dividida, véase Hayner, P., "Knowledge by Acquaintance", in *Philosophy and Phenomenological Research* 29.3, New York, 1969, pp. 423-31.

99 Véase, Fine (1999), pp. 109 ss. Sobre las discusiones contemporáneas en torno de la justificación por fundacionismo o coherentismo, véase Bonjour, L., *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2002, cap. 2 y Williams, M., "Doing Without Immediate Justification", in Steup, M. - Sosa, E. (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden, Blackwell, 2005, pp. 202-16.

sin que esto implique vicio, sino un refuerzo que proviene de la cohesión de las proposiciones implicadas. En el caso del plano de la intelección, enfatizando su carácter dialéctico y, por lo tanto, dialógico y discursivo, apoyado en el uso de hipótesis, se arguye que la Forma del Bien no constituye el fundamento por su patencia incontrovertible, sino en términos de su poder explicativo, es decir, en términos de los resultados que permite alcanzar. La Forma del Bien, en tanto estructura teleológica de lo real, permitiría contar con un plexo integral en el que las entidades inteligibles y sensibles se muestran interconectadas. Dado que la Forma del Bien es lo que mejor permite explicar dicha interconexión, habría justificación para aceptarla. La creencia en el principio no hipotético se apoyaría circularmente en la creencia en las hipótesis previas acerca de las Formas, dado que ellas requieren un principio ordenador.

En rigor, más allá de lo sugerente del planteo, que tiene el valioso aspecto de subrayar la cohesión de los planos que integran lo real, la negación de un intuicionismo en la captación del Bien requiere omitir adrede las descripciones de los momentos en que el filósofo logra "conexión plena" con la cima del plano eidético. Si no basta el pasaje de la línea, cabe apelar al éxtasis que se atribuye a la captación de la Forma de Belleza en *Banquete*, 210e ss., con el aditamento de que se trata de una instancia irreductible al lenguaje. A todas luces, el esquema queda coronado por una apelación al fundacionismo. Al mismo tiempo, el recorrido por la alternativa del coherentismo es apto para subrayar que, en enfoque total, ambos aspectos quedan integrados de modo tal que el método por hipótesis puede ser entendido bajo presupuestos coherentistas, aunque éstos no alcanzan para dar cuenta de los estadios finales del método, punto en el que emerge la perspectiva fundacionista que sugiere

la captación completa del fundamento y, por tanto, la total certidumbre en el conocimiento. El filósofo es un sujeto en búsqueda permanente que, en su ejercicio dialéctico, opera con Formas, construyendo redes conceptuales cada vez más potentes, pero la certeza adviene en el momento en que estos bloques trabajosamente construidos permiten confirmar la exactitud del edificio de ideas. Que la consistencia del edificio mismo y su poder explicativo respecto del mundo circundante sean suficientes para aceptar una construcción incompleta no parece haber sido algo que se le ocurrió a Platón como una alternativa aceptable.

Con esta certificación, entonces, el esquema estipula una etapa de descenso en el que se cancelan las hipótesis. Es previsible que, si se tiene entre manos la confirmación de la rectitud de la teoría, las proposiciones que la integran puedan pasar a integrar el plano de efectivo conocimiento y ya no ser meras hipótesis. Este descenso está en paralelo directo con la vuelta del filósofo a la caverna, punto que debe advertir sobre los alcances del conocimiento obtenido. En efecto, es claro que recibirán confirmación las hipótesis del plano de la intelección. Puede pensarse, del mismo modo, que la recibirán también las hipótesis del ámbito del pensamiento técnico-teórico, ya que, si bien la *diánoia*, en su orientación a disciplinas particulares, operaba con las hipótesis de modo distinto de la intelección, es claro que no puede adoptar proposiciones que contradigan a las de la *nóesis*, con las que forman una unidad mayor. Sólo así el ámbito inteligible puede poseer rasgos de unidad. La pregunta que ha recorrido la exégesis platónica radica en la posibilidad de que el descenso trasponga el límite de las Formas y se interne en el ámbito sensible, lo cual implicaría aceptar que existe el conocimiento de particulares, e incluso que puede haber conocimiento de las sombras e imágenes del segmen-

to inferior. De lo que llevamos dicho, se desprende que ésta es la opción más acertada. La lógica del pasaje indica que el dilatado viaje de ascenso tiene sentido si con la captación del principio del plano eidético se logra poseer una clave que ilumine los ámbitos inferiores, en los que se da la vida efectiva del filósofo. Si está llamado a gobernar, este filósofo deberá vérselas con los acuciantes problemas del mundo sensible y se enfrentará permanentemente a las sombras e imágenes que rigen el universo de la opinión pública. Si se recuerda el símil de la bestia presentado en VI.492b ss., donde políticos, oradores y artistas son retratados como hombres sin criterio que alcanzan el éxito reproduciendo lo que le gusta a la mayoría en una espiral de daño comunitario, puede observarse que el filósofo queda aquí constituido en las antípodas como un hombre que, habiendo logrado un parámetro firme, puede internarse en los desvaríos de la trama social, estableciendo distinciones claras y reorientándolas hacia lo que *sabe* que es mejor.

Así, con el instrumento de la dialéctica no sólo se puede ascender al plano de las Formas, sino también "descender" a los planos inferiores y, más específicamente, comprender sus relaciones, que desde la perspectiva de la opinión parecen fenómenos desligados, porque lo sensible participa en distintos grados de lo eidético. Precisamente, ése es el punto fundamental que plantea otro modelo de ascenso, el de *Banquete,* 211c ss., que ejemplifica vívidamente el modo en que el filósofo comprende que muchos fenómenos que la mayoría juzga inconexos –cuerpos bellos, leyes, conocimientos– son instancias de una misma Forma. Los hombres viven confundidos por su captación inconexa de los fenómenos del mundo sensible, y el aprendizaje del filósofo radica, precisamente, en comprender las concatenaciones de estos fenómenos en relación con lo inteligible, a los efectos

de saber a ciencia cierta qué manifestaciones son las más valiosas y están llamadas a cumplir los deseos de la parte racional del alma, única vía para alcanzar la felicidad (IX.586a ss.). La Teoría de las Formas, entonces, ofrece al filósofo que llegue a dominar la dialéctica un instrumento para comprender no sólo el plano de las Formas, sino también la red que conecta todas las cosas del mundo sensible.

Este punto nos permite volver a un tema que dejamos en suspenso, ligado con la presencia de una dimensión ético-moral del segmento más bajo. Mencionamos ya que la *eikasía* está integrada no sólo por sombras y reflejos, sino también por las creencias que atraviesan la opinión pública a través de manifestaciones políticas y artísticas, contra las que Platón se pronuncia ampliamente en los libros II-III y X. En rigor, a la parte inferior de la línea corresponde la vida de los prisioneros en la caverna, que cuenta con una dimensión imaginativa que copia distorsivamente las cosas, y los hombres alternan entre construcciones ficcionales que llaman su atención y los mantienen ocupados en sus vericuetos. Estas construcciones ficcionales incluyen simulacros de la justicia y los demás valores. Notemos ahora que la conveniencia de tener en cuenta este aspecto hace de la línea en su conjunto un símil mucho más cercano a los propósitos de la caverna, lo cual muestra en las tres alegorías una cohesión marcada.

En rigor, prestar atención a la presencia de tópicos éticos en el segmento inferior revela una conexión marcada entre este plano y el plano superior de la intelección, donde, según dijimos, las Formas axiológicas ocupan un papel central. La afirmación ingenua y prerreflexiva de la *eikasía* está seguida por el desconcierto de la creencia. En el plano de la creencia, este desconcierto tiene, a su vez, dos manifestaciones: por un lado, el que se plasma en la ignorancia de la lógica del mundo circundante, y, por otro, la duda so-

bre la actuación moral. Nos interesa marcar que esta doble vertiente de incertidumbre de la creencia encuentra vías de solución en distintas instancias. En efecto, si se atiende a los útiles y su raigambre ontológica, la posibilidad del hombre en duda es instaurar un examen que ordene el entorno en disciplinas que se ocupan de los objetos del mundo. Estos objetos naturalmente más asequibles son, además, los susceptibles de ser organizados en técnicas, como surge del tratamiento de la *diánoia* o pensamiento técnico. Por el contrario, si se atiende a los aspectos éticos que la creencia cuestiona, la situación es diferente. No hay posibilidad en este caso de reducir a técnica el examen de este plano, de manera que si se quiere encontrar una respuesta cierta a los problemas de esta esfera, se vuelve necesario avanzar hasta el plano de la *nóesis* o intelección. Así, los útiles son naturalmente más asequibles que las temáticas éticas, ya que es más fácil saber, por ejemplo, cuáles son los tipos de granos y cuándo se siembran, que saber si es justo perdonar a alguien una falta, o reconocer un tipo de síntoma, medido, tipificado, antes que decidir si es digno de un amigo un determinado acto.

Las disciplinas particulares, entonces, no alcanzan a los problemas más difíciles, raigales y oscuros, que quedan bosquejados en el segmento inferior. Es para resolver estas cuestiones que no basta con detenerse en las disciplinas axiomatizadas –y axiomatizantes– de la *diánoia* y se debe emprender el camino del segmento superior. En efecto, las instancias intermedias de captación de cosas y su organización en sistemas técnicos crean la ilusión de un conocimiento accesible y extendido, mientras que una perspectiva más amplia muestra que la dimensión de saber fundante en el plano práctico ni siquiera es atisbada, de manera que su manifestación en el plano sensible se despeña en el abismo de

la contradicción y el sinsentido. De este modo, para resolver la naturaleza de los problemas de la *eikasía* hay que avanzar hasta el extremo opuesto de la línea. En un contexto donde el propósito de resolver por qué debemos entregarle el gobierno a los filósofos, es comprensible y esperable que en este plano se ubiquen los grandes desafíos, pero de un modo que quedan entera y totalmente entrelazados con la dimensión de investigación estrictamente teórica.

En este sentido, si el motor del símil de la línea fuera estrictamente gnoseológico, no haría falta prestar atención al estadio más bajo. Por el contrario, con pretensiones integrales que no distan radicalmente de la caverna, aunque, por supuesto, menos explícitas, el símil de la línea prenuncia, en sus extremos, la combinación de motivaciones que empujan a la investigación filosófica. Lejos de la tensión irreconciliable entre tendencias teóricas y prácticas en el filósofo, los extremos de la línea y su conexión inextricable con la dimensión moral sirven para remarcar la fusión entre ambos aspectos. El hombre de los dualismos intenta en este punto desdibujar la oposición teoría-praxis, insistiendo en que la noción de Bien, fundamento último en el ámbito ontológico, es a la vez el faro que hace de lo existente un mundo atravesado por valores. Basta recordar el testimonio que a este respecto ofrece el *Hipias menor*, donde el naufragio de la argumentación depende directamente de la imposibilidad de integrar ambos aspectos. Especialmente en *República*, donde la razón tiene deseos y conocer es saber cómo vivir, la oposición teoría-praxis resulta una noción poco aplicable a la inspiración platónica.

7.4. La caverna y el papel del filósofo

Para dar cuenta de la aventura que representa el ascenso hacia el verdadero conocimiento, Platón introduce la "ale-

goría de la caverna" (VII.514a-521b).[100] Allí se da cuenta del hecho de que el filósofo es inescindible de su condición social como individuo perteneciente a una comunidad. De esta descripción Platón pretende sacar dos conclusiones centrales que sintetizan planteos previos. En primer lugar, todo conspira contra la posibilidad de que los hombres de naturaleza filosófica puedan completar el ascenso noético que plantea la "alegoría de la línea". En ese sentido, tal como se planteó en la "alegoría de la nave" (VI.488a-489c) y en la "alegoría de la bestia" (VI.493a-d), la sociedad propicia productos culturales que dirigen la atención hacia las actividades mentales inferiores y entretienen a los hombres lejos de la verdad, erigiendo saberes ficticios que pasan por los verdaderos. El ascenso noético de la "alegoría de la línea" se convierte aquí en una serie de desconciertos y dolores desgarrantes que sumen al filósofo en una situación desdeñable, hasta que por fin logra ascender hasta la cima y contemplar "el sol" que da sentido a todos los pesares anteriores. Esto hace que no sea aconsejable sentarse a esperar que los filósofos surjan en las ciudades, sino plantear la conveniencia de un cambio social radical. Tenemos, entonces, la segunda conclusión: este cambio tendría por objeto prioritario arbitrar los medios para que quienes poseen una naturaleza filosófica no encuentren en su desarrollo obstáculos mayúsculos que amenazan con corromperlos, como estaba estipulado en el "símil de la planta" en VI.491d-492a y VI.497b-c, lo cual traería aparejada la posibilidad de exigirles que devuelvan a la sociedad lo que la educación pública les ha concedido (VII.419c ss.). Ya que la sociedad

[100] Recordemos que el hecho de que esta tercera alegoría pertenezca al libro VII y aparezca, en consecuencia, materialmente separada de las otras dos, es sólo accidental y no responde a una organización platónica de la obra.

entera se ha ocupado de su formación, los filósofos no sólo podrán, sino que deberán, hacerse cargo de aplicar los criterios que han captado en el estudio más importante sobre el Bien mismo al plano sensible que, en última instancia, deriva de él, y habrán de hacer así buena a la ciudad y felices a todos sus conciudadanos.

De este modo, asistimos al modo en que las tres alegorías ofrecen un fundamento ontológico al modelo político y vuelven a él para plantear el modo en que el conocimiento de este fundamento es el que posibilita la plasmación de dicho modelo. De otro modo, los hombres quedan condenados a vagar, intentando los tipos imperfectos de organizaciones políticas, es decir, las que no se rigen por la parte racional que alcanza conocimiento y lo pone al servicio de los hombres.[101]

Revisemos sumariamente los hitos centrales de este desarrollo. Un tópico al que se le ha dado plena importancia es la presencia de la dimensión educativa. En discusión desde el libro II, reaparece en el punto de la descripción de la evolución del filósofo. En tal sentido, el corolario de este planteo consistirá en una noción de educación que contrasta con las nociones corrientes y muestra, a la vez, que el grado de conmoción del pasaje de la ignorancia al conocimiento depende del entorno social. Los pesares padecidos son indirectamente proporcionales al provecho que puede obtener el cuerpo social del avance del grupo intelectual. El filósofo sufre más en un entorno donde no se propicia el saber, que es precisamente donde menos prestarán atención a su sapiencia. Al contrario, si sufre menos, implica que su ciudad reconoce el saber filosófico y está en condiciones de valerse de él. Una comunidad preocupada por su mejoramiento am-

[101] Véase VIII.543a ss.

parará su desarrollo y evitará que se perviertan o perezcan en los márgenes. Desde esta perspectiva, el destino entero de la comunidad está en manos de ese grupo propulsor, punto que ha hecho decir a E. Havelock que *República* es prioritariamente un tratado sobre educación y su relación con la política.[102]

Mucho de ello surge de los complejos detalles de la topografía del símil. Dado que contamos con el texto en este mismo volumen, huelga que repitamos la descripción, pero sí resulta interesante prestar atención a los corolarios que pueden leerse entre líneas. No puede menos que sorprender, a quien esté al tanto de discusiones contemporáneas, el modo en que Platón insiste a lo largo de la exposición en los alcances y proyecciones del movimiento corporal. En el inicio, se nos dice, los prisioneros están atados y no pueden girar la cabeza. En términos fenomenológicos, esta descripción enfatiza la importancia de las cinestesias para la búsqueda de la donación óptima del objeto, de un modo que recuerda los estudios husserlianos sobre la aparición de los objetos y el sistema de escorzamientos, que brindan distintas perspectivas confluyentes en una captación progresiva.[103] Hay dos puntos en el desarrollo fenomenológico que constituyen un instrumento interesante para iluminar las implicancias de la construcción platónica. Por un lado, la situación en la que se hallan los prisioneros los confina a una perspectiva única y los objetos que miran son parciales,

[102] Véase Havelock, E. (1994).
[103] Sobre estas temáticas trata Husserl, por ejemplo, en *Investigaciones lógicas* (1900) y *Cosa y espacio* (1907), que estudia especialmente el problema de la naturaleza de lo no percibido en los objetos y el papel de las cinestesias. Como ejemplo de enfoques fenomenológicos ligados con estos pasajes de *República*, véase Sokolowski, R., "Ontological Possibilities in Phenomenology: The Dyad and the One", in *Review of Metaphysics* 29.4, Washington, 1976, pp. 691-701.

sólo imágenes de objetos, lo cual subraya no sólo su carácter derivado, sino también la imposibilidad de llevar adelante un proceso de observación que arroje datos adicionales. Las limitaciones se dan a la vez en el sujeto, restringido a una única perspectiva posible, y en el objeto, que muestra una única cara mediada por el reflejo. Esto nos enfrenta a un planteo básico de la fenomenología, según el cual los objetos nunca se nos dan por completo en la intuición, ya que es imposible percibir un objeto por todos sus lados y con todas sus características al mismo tiempo. Al contrario, llegamos a captar ciertos aspectos, escorzos o perspectivas, mientras que otros quedan fuera de la percepción y pertenecen al horizonte interno del objeto, lo no percibido. Sin embargo, es claro que operamos en la suposición de que, en efecto, captamos objetos, que vemos una cosa íntegra y no sólo una de sus caras, de modo que de allí se infiere que lo visto refiere intrínsecamente a la cosa entera. Podría decirse que el escorzo, en toda su parcialidad, da también la totalidad del objeto. Este excedente de sentido, que nos permite "percibir cosas", integra los enfoques más básicos y característicos de la línea que se abre con Husserl.

Lo interesante para nuestra perspectiva es que el desarrollo de esta cumplimentación progresiva e inacabada de la captación llevó a Husserl a sostener, en *Ideas I*, que se trata de un proceso infinito, que hace inalcanzable la donación plena y adecuada de la cosa. Esta donación adecuada es considerada, entonces, como "idea" entendida, con aires kantianos, como el sistema de procesos infinitos de aparición continua.[104] Sobre el continuo de percepción, la conciencia opera dos tipos de recortes que dan por resultado un objeto: en primer lugar, una síntesis sensible de coincidencia feno-

[104] Véase *Ideas I* (1913), § 143.

ménica que reúne los múltiples datos de percepción en tanto referidos a un mismo objeto y, sobre esa base, en segundo lugar, una síntesis lógica de identificación, que es la que proyecta, sobre esta unidad de lo múltiple, la correspondencia con un determinado tipo empírico.[105] Esto implica que la captación opera sobre el material dándole orden. Ahora bien, no hay límite en la acumulación de intuiciones coherentes. Éstas nunca logran dar por concluido el proceso de cognición y siempre está presente el riesgo de explosión del *nóema*, es decir, el momento en que las contradicciones entre los datos perceptivos llevan a la anulación del correlato cognitivo construido por el yo.[106] Lo que puede parecernos a primera vista un gato puede ir develando rasgos incompatibles con esto, hasta que reneguemos de la identificación de la cosa con un gato y la redefinamos, por ejemplo, como un conejo o un tronco.

En este marco, el escorzamiento restringido de los prisioneros de la caverna, sin variación de perspectivas, está aún más afectado por las limitaciones de la experiencia perceptiva. Resulta interesante pensar que la carencia cognitiva fundamental de los prisioneros aparece retratada, como dijimos, bajo la forma doble de escorzamientos deficientes, dictados por objetos cuya automostración es imperfecta y por sujetos discapacitados en cuanto a su experiencia perceptiva. El resultado alcanzado es el de objetos inestables propensos al colapso. Los prisioneros viven, en su prerreflexión ingenua, al borde de la explosión noemática, que estaría representada por el momento de la liberación. El momento en que un prisionero se suelta de las cadenas representa la instancia en la que advienen

[105] Véase *Cosa y espacio*, § 26-30 y 52.
[106] Dagfinn, F., "Husserl's notion of noema", in *Journal of Philosophy* 20, New York, 1976, pp. 680-87.

nuevas experiencias perceptivas incompatibles, que obligan a descreer del proyecto interpretativo de las cosas que operaba hasta ese momento. La conmoción de este punto se multiplica exponencialmente, porque no se trata de la explosión de *un* correlato noemático aislado –no se trata de un gato que resultó ser un tronco–, sino que ante la profusión súbita de nuevos escorzos, el prisionero siente hacerse trizas su plexo entero de objetos. El mundo entero se fractura y resulta arrojado con violencia a la tarea de reconstrucción noemática para cada una de las cosas que se le muestran. La turbación del prisionero y el clima de aturdimiento que acompaña todo el episodio pueden entenderse como el estado de quien reacciona y se repliega ante el estallido generalizado de los objetos de su mundo. El prisionero ve su mundo dinamitado y no hace otra cosa que lanzarse al rompecabezas de armar nuevas cosas con los viejos y nuevos datos para entender dónde está.

El segundo punto sugestivo radica en la función del movimiento del cuerpo. Si volvemos a remitirnos al texto de *Cosa y espacio*, llama la atención que no sólo examina Husserl allí lo referido a la constitución de los objetos a partir de autodonaciones parciales, sino que introduce el estudio de las motivaciones cinestésicas –pertenecientes al movimiento (*kínesis*) del cuerpo– en la alteración de las apariciones. En efecto, las cinestesias implican movimiento de órganos corporales –como ojos, manos o cabeza– y provocan la modificación del sistema de apariciones de objetos, de modo tal que afectan la constitución misma de éstos y nos revelan el cuerpo propio como sustrato de percepción. La libertad cinestésica, dirá más tarde Husserl, está asociada con los movimientos voluntarios del cuerpo propio y con las apariciones de los objetos posibilitados por esos movimientos. Con el cuerpo en movimiento se puede "salir a buscar" el objeto, se

puede perseguir su donación óptima.[107] El aspecto relevante para observar el mecanismo de la caverna es que Platón identifica igualmente el punto de ruptura de la cautividad con la emergencia de la libertad cinestésica. Cuando el prisionero se libera y puede girar la cabeza y alejarse de su lugar primigenio para caminar en distintas direcciones, está en condiciones de avanzar cognitivamente. Podría decirse que la libertad comienza en la libertad del cuerpo, de modo que el símil construido para mostrar la necesidad de reorientar la mente echa luz, al mismo tiempo, sobre una explicación acerca de la construcción de objetos, con muchos puntos de contacto con el enfoque fenomenológico.

La tematización de la cinestesia está directamente ligada con el tópico del dolor del cuerpo. El relato contrasta la liberación espontánea de un prisionero condenado a ser ignorado por el resto con la liberación programada de una ciudad basada en el gobierno de filósofos. Este contexto protector aminoraría el dolor, y su ausencia refleja, por el contrario, el cuerpo contorsionado y los ojos enrojecidos, manifestación de una mente igualmente torturada por el vértigo de la detonación de los objetos de su entorno. Este retrato con aires de suplicio justifica la caracterización de la entrada en la creencia, según el esquema de la línea dividida, como una situación de penuria, donde no se poseen razones para una posición determinada y sólo queda una suerte de confianza rayana en la fe o el proceso de ascenso. Nótese que en el relato de la caverna se refieren dos actitudes posibles frente a la salida del estadio de *eikasía*. Una es la del prisionero que decide buscar la restitución de los objetos de su mundo

[107] Véase Husserl, *Manuscrito D 13 I*, 8a, 1921 y su tratamiento en Bernet, R., "Thing and Space", in Bernet, R. - Kern, I. - Marbach, E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, pp. 115-40.

ampliando sus experiencias perceptivas; la otra es la de los que quedaron atados y reciben al prisionero que vuelve a liberarlos, pero, al atravesar los tormentos de la ruptura de las creencias de su entorno, prefieren restituir sus objetos volviendo a la situación previa y recolocando las cadenas. Apelando al marco fenomenológico que mencionamos poco antes, estos prisioneros pretenden recuperar la posición que les devuelva el escorzamiento anterior en su coherencia previa al estallido noemático, ignorando adrede que hay experiencias perceptivas que lo contradicen.

Esta situación retrata plásticamente la actividad del Sócrates de los diálogos, que en su famosa declaración de no saber constituye un ejemplo preclaro del prisionero que logra la liberación, descubre lo insostenible de las creencias heredadas sobre el mundo e intenta la restauración mediante la búsqueda de una certeza, mientras sus interlocutores ocasionales representan bien a los prisioneros que, liberados de las cadenas por medio de la interpelación socrática, sólo atinan a volver a su sitio y cerrar los ojos frente a los datos que amenazan sus construcciones habituales. Son dos reacciones contrapuestas a la situación límite de la duda, de avance o retroceso. Donde uno cree que en su no saber está mejor que el resto, los otros ven una confusión risible en la que nadie con buen juicio quisiera estar. La apuesta platónica, evidentemente, consiste en que el pilar de certeza es asequible a los hombres y se puede fundar conocimiento –para seguir el paralelo, como hará más tarde Husserl al plantear la filosofía como ciencia estricta y el basamento en evidencias apodícticas–. Si el conocimiento de un principio cierto es posible, los terrores de los demás prisioneros no tienen sentido. Con lo que llevamos dicho, el símil de las estatuas de Dédalo de *Menón*, 97d-e, que ya mencionamos, puede ser interpretado como un ejemplo de la experiencia

de la explosión de objeto que sufren los prisioneros liberados: se mostraba como una estatua, pero de pronto comienza a moverse, un rasgo que repugna a la noción de estatua. Lo que se escapa no es estrictamente una estatua, sino una entidad cuya identidad se ha destruido. Del mismo modo, lo que se logra dominar y mantener quieto tampoco es una estatua, falsa ilusión propia de la *eikasía*, sino un nuevo objeto que se muestra sólo a quien prosiguió la búsqueda de conocimiento.

Este último planteo permite repensar la noción misma de prisionero que se aplica a todos los hombres en general. Se declara, en efecto, en VII.515a, que todos somos como estos raros personajes. La estructura relacional de este término despierta una pregunta obligada: ¿somos prisioneros de quién? La descripción de la caverna prenuncia las líneas que cifrarán en los engranajes mismos del sistema la explicación de la opresión, punto que queda reflejado en la tendencia general a que los prisioneros mismos sean pasivos y no sólo encuentren gusto en su situación, sino que intenten perpetuarla por todos los medios. Los aparatos ideológicos del Estado de Althusser parecen prefigurados en los hombres bestializados que matan al filósofo que intenta sacarlos de su inmovilidad. La clave de este comportamiento en el contexto de *República* radica en que las incomodidades de la vida tradicional, con cuerpos surcados por cadenas y mentes presas de donaciones parciales de objetos, no se comparan con el vacío de la ruptura de lo acostumbrado, que abandona al sujeto en orfandad. Probablemente, las alusiones al temple filosófico que atraviesan la obra de Platón estén ligadas a cierta fortaleza para soportar el aturdimiento de la duda, sin correr a refugiarse en las recetas conocidas.

Con esta concepción de lo real, donde toca al hombre estar instalado en un plano inestable, al que lo ata el temor de lo desconocido, cobra especial relevancia la noción de educación desarrollada a propósito de la caverna. En VII.518c-d, se estipula que la *paideía* nada tiene que ver con conferir vista a ojos ciegos, esto es, infundir con criterios heterónomos ciertos saberes en otro, sino que se trata más bien de propiciar la reorientación de la *psykhé*. Así como el prisionero alcanza la capacidad de cinestesia para alcanzar la donación óptima del objeto, así la mente debe desarrollar la capacidad de mover su orientación hacia lo estable. De este modo, lo desconocido se conjura con lo invariable, sitio más acogedor que las cadenas del inicio.

Esta progresión de incomodidad de las cadenas - terror a lo desconocido - placer de lo estable se refleja en la serie de figuras triádicas que atraviesan el corpus y que ya vimos operando en la línea en el conjunto imágenes - objetos - Formas. En el marco de los símiles, la directriz está marcada por la triple luz, que aparece en su versión bastarda de la hoguera dentro de la caverna, el sol que aparece afuera a quien completa el camino y su correlato inteligible, tal como estipula el símil del sol. Las formas de la luz muestran, por otra parte, hasta qué punto los tres símiles están integrados y diseñados como enfoques complementarios. Dentro de los esquemas triádicos aludidos, cabe notar un paralelo importante que atañe a la noción de educación. En efecto, encontramos un argumento de tres grados también en el contexto de *República*, X, donde se examina el problema de la creación estética. Para mostrar, en su ataque más violento, que la poesía no puede ser fuente de conocimiento (X.599a), Platón dispone una impugnación de la imitación que se apoya, precisamente, en los pasajes de los símiles centrales, donde la *eikasía* es el tipo cognitivo más primitivo y corresponde a los sujetos esclavos e ignorantes, que se pierden en la contemplación pasiva de ilusiones.

En el conocido ejemplo de la cama, como vimos en 6.4, se apela a una generalización de los tres niveles a partir del principio de que de todo lo que tenemos un nombre, de eso hay una Forma (X.596a). Con una cama como ejemplo, entonces, se plantea que el objeto tiene un derivado mimético, que corresponde a la imagen de una cama, y un paradigma eidético, que vendría a ser la Forma de Cama. Más allá de los reclamos que la tradición alzó contra la idea de Formas de artefactos, el ejemplo no deja de ser claro, al menos en aras de subrayar la presencia del esquema triádico que encontramos en los símiles, y permite, además, poner en primer plano los tres niveles y el papel de un sujeto en orientación hacia ellos. Bien mirado, el caso de la cama es una versión reducida de la línea desde el punto de vista de las operaciones cognitivas de un sujeto y la correspondencia con distintas actividades. Así, quien se orienta al plano de las imágenes, asociado con las técnicas miméticas de tipo artístico, está afectado por un grado de distorsión mayor respecto de lo real que quien se orienta a los objetos con una perspectiva empírica, y ambos distan de los niveles a los que llegan los cultores de saberes intelectuales, el técnico y el filósofo, únicos que alcanzan el plano de las Formas, y prioritariamente el último, que logra un fundamento. Se trata, en efecto, de una reedición de la noción de educación como redireccionamiento de la mente hacia objetos estables que, en este marco, implica conceder mayor valor a la actividad intelectual, frente a los demás tipos de prácticas. Esto llama además la atención sobre la distinción y distancia entre la actividad intelectual de tipo filosófico y las técnicas mimético-poéticas, que quedan, de este modo, colocadas en las antípodas. La educación no podrá estar asociada con la poesía, sino que debe ser redefinida por completo.

En rigor, todos los tratamientos acerca de la creación poética apuntan a un único fin: apartar la mente de los elementos que puedan corromperla ocultándose bajo la apariencia de una forma de educación y, al mismo tiempo, orientarla hacia la captación de lo real, lo cual supone dar la espalda a las esferas miméticas. Nada más y nada menos que el núcleo de la doctrina de los símiles del sol, la línea y la caverna. Lo que agrega el libro X y la estructura triádica de este tratamiento sobre la creación poética es la posibilidad de que, así como en el libro V emergió la figura del filósofo como superación del guardián, del mismo modo surja también un poeta-filósofo, que componga obras libres de las carencias cognitivas y disruptoras de la poesía tradicional, y sin la pérdida estética que parecía implicada en la poesía austera del libro III. En este sentido, el tratamiento del libro X ofrece los elementos para apreciar el modo en que Platón funda teóricamente un género discursivo propio de la filosofía, que está profundamente ligado a la limitación crítica de la palabra poética, lo cual prepara las condiciones para el surgimiento de una "poesía filosófica", primer estadio de la autoconciencia de la filosofía como tipo discursivo.[108] La estructura triádica consustancial a los símiles se refleja especularmente en la noción de educación, que abre y cierra el relato de la caverna.

La poca significatividad que se le atribuye a las prácticas sociales tradicionales queda bien clarificada en la convencionalidad que se le atribuye a los procesos de nominación y constitución de saberes. Son los prisioneros sumidos en su mayor pasividad los que imponen nombres a las imágenes que ven y desarrollan sistemas de tipificación de su

108 Sobre este punto, véase Mársico, C., "Poesía y origen del discurso filosófico en la *República* de Platón", in *Pomoerium. Studia et commentarii ad orbem classicum spectantia* 3, Bochum, 1998, pp. 51-63.

comportamiento como si se tratara de efectivas captaciones de lo real. Esta mención es relevante para el examen de la posición de Platón en relación con la filosofía del lenguaje y el debatido tema de su posicionamiento respecto de las líneas convencionalista y naturalista mencionadas en el diálogo *Crátilo*. En rigor, estos nominadores necios, con poca conciencia de las relaciones entre pensamiento, realidad y lenguaje, difícilmente puedan considerarse una prueba que apoye una visión naturalista del lenguaje como vía de acceso directo a lo real.

Como argumento contrario, suele insistirse en que la discusión parte, precisamente, del supuesto de que los nombres operan con las Formas como correlato, pero esta afirmación no es operativa en el plano en que están instalados los artistas miméticos del libro X o los prisioneros del símil de la caverna. La relación nombres-Formas resulta relevante en tanto hipótesis que refuerza la correlación de los tres planos que venimos mencionando y, por otra parte, sólo si se da la relación paradigmática Forma - particular - copia es posible construir el ejemplo buscado. Al mismo tiempo, esta relación adquiere carácter explicativo sólo para el filósofo, que se remonta hasta el plano eidético, mientras que sin este ascenso tanto la nominación como sus productos sucedáneos, que son las opiniones y teorías de toda laya no organizadas en técnicas, no abandonan el lugar de la *eikasía* y su nivel conjetural. En este sentido, como muestra la construcción del método hipotético, según vimos en 7.3, el juego de correlaciones se advierte desde la cima, que ofrece el paisaje de un encadenamiento coherente de fenómenos. Podría decirse que esta progresión Forma - particular - imagen se revela en el "descenso", mientras que en el camino de "ascenso" el lenguaje debe ser atravesado, desambiguado, considerado un riesgo permanente, dado que es el mismo

material con el que se construyen también ideas desopilantes, erróneas y dañinas.

En este punto, se advierte una diferencia marcada entre la posición que adopta Platón y la de otros socráticos como Antístenes, que traza respecto de lo real relaciones muy distintas. En el caso de este discípulo de Sócrates, por ejemplo, lejos de un elemento peligroso, el lenguaje es efectivamente una vía de acceso a las cosas, hasta el punto que la filosofía está concebida como una "investigación de los nombres" (*epískepsis onomáton*). En efecto, si existe una correlación término a término entre la estructura del mundo y la del lenguaje, que constituye una suerte de correlato perfecto, basta con examinar la estructura de relaciones entre las palabras que conforman la lengua y eso dará automáticamente conocimiento sobre las relaciones entre las entidades del mundo. Hacer filosofía resulta, así, desarrollar un estudio de campos semánticos que arroja como resultado supletorio un conocimiento categorial de tipo ontológico.[109] En la perspectiva de Platón, la hipótesis adecuacionista de la correlación nombres-cosas es demasiado gravosa y éldedica amplios pasajes de su obra a mostrar hasta qué punto es errónea.[110]

109 Véase, sobre la posición de Antístenes, Brancacci, A., *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, y Mársico, C., "Argumentar por caminos extremos: II) La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación", en *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*, Buenos Aires, GEA, 2005.

110 En nuestra lectura, el *Crátilo* íntegro persigue este objetivo, como surge de lo dicho en Platón, *Crátilo*, Introducción, traducción y notas de C. Mársico, Buenos Aires, Losada, 2006. Véanse, allí mismo, las múltiples referencias a otras obras donde el tema está tratado, como *Fedón*, *Teeteto* y *Sofista*. Sobre el rechazo de la posición megárica por las razones opuestas, ligadas con la negación de lazos entre lenguaje y realidad, véase Mársico, C., "Megaric philosophy: between Socrates' stamp and the ghost of Parmenides", in Cordero, N. (ed.), *Parmenides, venerable and awesome*, California, Parmenides Publishing, 2010, y sobre el marco general de esta línea socrática, Müller, R., *Les megariques*, Paris, Vrin, 1985.

Soportando el encandilamiento, entonces, el filósofo sale a la superficie y accede a lo real, que representa aquí, como se aclara en el pasaje explicativo de 517b ss., el plano inteligible. Estos ojos fatigados, tanto como los ojos del alma que se mencionan en *Fedón*, 99c ss., subrayan la inutilidad de ir a las cosas mismas. Suele verse entre ambos textos una diferencia tajante, ya que en el contexto del *Fedón* se declara que hará falta un segundo rumbo (*deúteros ploûs*), porque no se puede llegar directamente a las cosas con los ojos, so pena de que queden cegados, ante lo cual se propondrá el refugio en las proposiciones (*lógoi*), es decir, valerse del lenguaje como mediador. En este contexto, suele decirse, no son las Formas sino los particulares sensibles los que ciegan los sentidos.[111] Una razón para descartar una referencia a las Formas es que, en este contexto, Platón se interesa por delimitar lo concerniente a la investigación dialéctica, que parte necesariamente de los datos a la mano.[112] Lo que produce ceguera no sería aquí, entonces, la contemplación de las Formas, sino el hecho de pensar que el mundo físico es captable de manera directa, evidente a los sentidos y al pensamiento. Esto está claro, por supuesto, cuando Sócrates dice que temió quedar ciego del alma "al mirar las cosas con los ojos y esforzarme en ponerme en contacto con ellas por medio de cada uno de los sentidos".

Sin embargo, el problema de esta dicotomía, que hace de los pasajes de ambos diálogos compartimentos estancos, radica en que estrictamente el pasaje de *República* no trata sólo de Formas. Al contrario, la experiencia filosófica

[111] Véase Eggers Lan, C., *El* Fedón *de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 1987, p. 184 y Hackford, R., *Plato's* Phaedo, Cambridge, CUP, 1955, p. 36.

[112] Esto se confirma si comparamos este pasaje con *Fedón*, 75a, donde se plantea precisamente que es a partir de los datos de los sentidos de donde se infiere la existencia de Formas.

completa está transida de deslumbramiento en el metafórico paso de la luz a la oscuridad. En este sentido, en el pasaje del *Fedón*, podría decirse, se enfatiza la ceguera de quien sale de la *eikasía* e irrumpe en el devastador estado de ruptura de las ilusiones, donde sólo queda una cierta confianza endeble en el mundo circundante. Ante esto, no tiene sentido insistir en el acceso directo a las cosas, sino que se debe avanzar por la vía del conocimiento proposicional. Este avance deparará nuevos deslumbramientos cuando el nivel teórico de los resultados obtenidos crezca en los pasajes de *República* que se asocian con lo inteligible. Ambos planteos son complementarios y enfatizan la necesidad de no ir a las cosas directamente.

En este sentido, si el intento de ir a lo real sin mediación lingüística agota infructuosamente los recursos del pensamiento, se debe recurrir a un proceso que comienza con la codificación lingüística de los objetos de los sentidos que deben ser planteados como proposiciones, para luego aplicar a ellos el método hipotético que se presenta en 100a y que conducirá finalmente a la postulación del plano eidético. Sobre esta base, se colige que el lenguaje, básicamente, es un medio para organizar los datos del mundo sensible de un modo que sea asequible para el análisis filosófico. El dato sensorial puro no tiene sentido. Nada distinto estaba esbozado, como vimos, en el planteo de la línea dividida, donde el pasaje hacia el ámbito inteligible estaba mediado por la organización de disciplinas técnicas, evidentemente sujetas al lenguaje, tanto como el ejercicio dialéctico del segmento superior que promovía hacia la captación de la Forma del Bien.

Sólo en el momento supremo donde la dialéctica lleva a la contemplación de las Ideas, la captación de lo máximamente real, de máxima calidad ontológica, hay indicios para pensar

que el lenguaje se retira, precisamente porque entonces ya no se capta lo sensible con los sentidos, sino lo inteligible con los ojos del alma, que, como dirá Aristóteles más tarde respecto del intelecto en *Sobre el alma* 429a30-b5, no se ve inutilizado sino potenciado por la intensidad de lo inteligido, a diferencia de los sentidos físicos que, afectados por un sensible propio demasiado intenso, dejan de percibir. Sólo en este punto prima la patencia del objeto. La captación noética de las Formas es, de todos modos, un desiderátum, no un punto de partida, de modo que la existencia de captaciones translingüísticas no afecta el hecho de que el proceso de búsqueda filosófica debe establecer criterios de verdad que suponen la estructura lingüística del conocimiento, contando siempre con sus aristas engañosas.

La conformación de los símiles apunta, entonces, en consonancia con el clima de la discusion teórica de la época, a tematizar la relación entre realidad, pensamiento y lenguaje. Este punto fue controvertido por la lectura de M. Heidegger y su propuesta de entender la verdad como desocultamiento, apelando directamente a la filosofía de Platón, en especial en dos trabajos contenidos en *Wegmarken*, usualmente traducido como *Hitos. La esencia de la verdad* (1930) y *La doctrina platónica de la verdad* (1931-32, 1940).[113] En el momento de analizar el símil de la caverna, Heidegger caracteriza la identidad originaria entre *phýsis* (naturaleza) y *alétheia* (verdad) que regía el pensamiento originario entre los griegos como verdad ontológica, es decir, situada en la cosa misma que devela su patencia y, por lo tanto, se devela ante el hombre. Esta verdad ontológica se transforma, en este enfoque, de manera radical en manos de la reflexión

[113] Véase, en español, *Hitos*, trad. esp. de A. Leyte y H. Cortés, Madrid, Alianza, 2000.

metafísica platónico-aristotélica, de manera que en el tratamiento de la caverna se observa cómo pierde terreno frente a la verdad lógica, cifrada en el lenguaje. En este sentido, sostiene Heidegger, un escenario apto para albergar un proceso de develamiento en que el hombre gana paulatinamente mayor acceso a las cosas se convierte, sin embargo, en una declaración sobre la incompletitud de este proceso y, por tanto, sobre la ausencia de verdad hasta tanto se alcance un principio que justifique las creencias acumuladas respecto de los objetos. Lo que se logra, entonces, es precisamente una razón para aceptar proposiciones, que terminan siendo sede de la verdad, noción que ya no tiene que ver con el desocultamiento.

La propagación de esta interpretación ha ido de la mano de cruentas y demoledoras críticas, entre las cuales seguramente ocupa un sitial de privilegio la planteada por J. Barnes en 1990, donde analizó la propuesta heideggeriana pretendiendo mostrar que el texto de Platón no supone la colisión de los criterios de verdad como correspondencia y de verdad lógica, que una supuesta sustitución histórica de la noción de verdad ontológica por la de verdad lógica no tiene asidero, que en el pasaje de la caverna no hay rastros de esta transición y, mucho menos, indicios de que la verdad como develamiento constituya una perspectiva preferible a la asociación entre verdad y lenguaje. Con todo esto en vista, Barnes se permite jugar titulando su trabajo "Heidegger espeleólogo", para decir que en rigor se trata de un espeleólogo fallido, un experto en cavernas que entró en el espécimen de Platón y se quedó perdido, un sabio en profundidades que nunca pudo volver a la superficie.[114] No han faltado

[114] Véase Barnes, J., "*Heidegger* speleologue", dans *Revue de Metaphysique et de Morale* 95, Paris, 1990, pp. 173-96.

posiciones que moderen la crítica,[115] pero, en general, hay que conceder a este tipo de objeciones que la idea de una verdad ontológica primigenia es difícilmente inferible de los testimonios supérstites y que en los contextos en que supuestamente Heidegger ve emerger la verdad ontológica son al menos posibles lecturas que apuntan a la idea de una adecuación entre lenguaje y realidad. Si aparecen alusiones a "cosas verdaderas", éstas tienen contrapeso en menciones de "proposiciones que son verdaderas porque reflejan las cosas", de modo que las expresiones sobre "cosas verdaderas" pueden interpretarse como versiones abreviadas del criterio de verdad como adecuación. En todo caso, más allá de objeciones y juicios valorativos con sentido dentro de la obra de Heidegger, la asociación entre el planteo del símil de la caverna y un programa adecuacionista hace justicia a Platón y al clima de discusión del s. IV, que se debate en la lucha por instalar o desechar la posibilidad de trabar correlatos entre las dimensiones humanas de pensamiento y lenguaje y lo real.

Mencionemos, por último, un contraste interesante entre el símil de la línea y la caverna asociado con el proceso de retorno. En un marco donde está en juego el papel del filósofo en la ciudad, Platón es taxativo en cuanto a la necesidad de que aquél emprenda el camino de vuelta llevando el relato de lo que ha visto afuera. Como una especie de Er el armenio, la figura que en el mito que cierra *República* vuelve para contar sobre la vida después de la muerte –y antes de la vida–, o como Sócrates, que "baja" al Pireo, el filósofo inicia el descenso a la caverna. Queda suficientemente claro que esto implica un esfuerzo comparable al del ascenso, porque el placer derivado de la contemplación de lo estable

[115] Véase sobre este punto Partenie, C. - Rockmore, T., *Heidegger and Plato*, Evanston, Northwestern University Press, 2005.

es directamente proporcional al displacer de la entrada en la oscuridad, pero en el contexto de una ciudad que propicia la formación intelectual, la vuelta no es simplemente una misión redentora, sino una carga pública a la que los sujetos no pueden ni deben negarse. En el contexto del relato, sin embargo, lo que espera al prisionero liberado no es una ciudad ávida de plegarse a sus planes de gestión, sino el conjunto de prisioneros pasivos, congraciados con su situación por el miedo a lo desconocido. Desde la perspectiva del liberado, el entorno axiológico de la vida en las profundidades despierta compasión. Los honores que se reparten resultan fútiles, lo cual es un buen indicio de la distancia entre el modelo de hombre filósofo y el segundo tipo humano planteado en los libros VII y VIII, que corresponde precisamente al del sujeto timocrático, distancia que se profundiza todavía más respecto de los tipos inferiores –oligárquico, democrático y tiránico–.

Por otra parte, si el filósofo siente compasión respecto de los prisioneros, también queda claro que éstos lo consideran un personaje risible, como se dice en 516e-517a. Precisamente, el contraste entre la luz exterior y la oscuridad interior lo muestra aturdido, en una posición que era la misma que con ahínco rechazaban los prisioneros. De esta manera, este filósofo-topo, en su descenso a tientas, es la contracara del regreso triunfal de la cancelación de hipótesis de la línea. El descenso que, en la perspectiva primariamente gnoseológica de la linea dividida, semeja una etapa de conflicto superado y de goce en las dificultades dominadas, en el símil de la caverna se transforma en un nuevo desafío que puede acabar con la muerte del filósofo, en una alusión directa al destino final de Sócrates y el alto precio que pagó por su propio descenso. Este contraste, entonces, sirve como clave para indicar la necesidad de desarrollar un entorno apto

para la adquisición del conocimiento y su aprovechamiento en aras del bienestar general. El regreso con gloria para los filósofos sólo puede darse bajo la condición de una ciudad bien reglada, donde se fundan gobierno y filosofía. En este sentido, la caverna, sobre la base de los símiles del sol y la línea, pretende reflejar la condición humana, atravesada por sujeción, temor, desafíos, oprobio y frustraciones, pero a la vez henchida de potencias superadoras aliadas a la voluntad de transformación anímica y política.

8. Nuestra traducción

La presente traducción ha seguido la edición del texto griego de S. R. Slings, publicada en Oxford (2003), que revisa y amplía considerablemente en su aparato crítico la anterior versión oxoniense de J. Burnet, aunque cambia el texto sólo en contadas oportunidades. Los manuscritos principalmente consultados por Slings son el *Parisinus Graecus* 1807 (A), el *Marcianus Graecus* 185, col. 579 (D) y el *Vindobonensis* (F); en la edición de Burnet son también privilegiadas las lecturas del *Malatestianus* (M). Nuestras notas al texto griego tienen por objeto puntual señalar los lugares donde las diferencias entre los manuscritos introducen diferencias filosóficas sustanciales, mostrando las lecciones rechazadas frente a la tomada en la edición; detallamos también las elecciones hechas por S. R. Slings cuando se aparta de la edición de J. Burnet. Seguimos la tradicional numeración de la edición de Stephanus, o H. Estienne, publicada en 1578 y a la cual se refiere la paginación académica en el caso de Platón.

En cuanto al criterio seguido para la traducción, es sabido que todo trabajo de esta naturaleza se mueve entre dos límites: el respeto a ultranza especialmente de las estructuras

sintácticas del original, con sus repeticiones y elisiones no siempre posibles en castellano inteligible, y la recreación del texto en procura de reflejar el brillo de la lengua de partida en la plasticidad de la lengua que lo recibe, con el consecuente riesgo de alejar demasiado las versiones. Teniendo en cuenta los riesgos implicados en ambos casos, hemos intentado seguir el texto griego de la manera más fiel posible, modificando la traducción para ajustarla a las estructuras castellanas sólo cuando fuera imperativo para permitir una adecuada inteligibilidad del pasaje. En los lugares en los que el texto griego es ambiguo, se intentó no completar con un sentido fijo lo que Platón ha dejado probablemente adrede a cargo del lector y consignamos en notas y en el contenido de la Introducción las lecturas que permiten atisbar el estado de la cuestión y las líneas interpretativas que consideramos pertinentes para una exégesis integral del pensamiento platónico.

Agradecemos a Hernán Inverso los numerosos aportes sobre las conexiones de los símiles con temáticas presentes en la filosofía contemporánea y les dedicamos este nuevo ascenso a las cimas platónicas a Sofía, Lucio, Nicolás y Constanza, como una invitación a que inicien sus propias aventuras.

Bibliografía

Consignamos a continuación una abreviada lista bibliográfica que contiene las clásicas obras sobre *República* y sobre el pensamiento de Platón para quienes deseen continuar con la profundización de algún tema particular o, simplemente, reponer el contexto global de la obra del filósofo. Para quienes busquen una bibliografía más específica y puntual sobre los diferentes puntos abordados por la obra, recomendamos consultar las obras bibliográficas propuestas por W. K. C. Guthrie, por G. Leroux y por R. Waterfield. En las notas se refiere a los trabajos consignados por autor y año. Otros trabajos más puntuales se consignan allí con referencias completas.

1. Ediciones, comentarios y traducciones de *República*

Adam, J.: *The* Republic *of Plato*, with Introduction by D. Rees, 2 vols., Cambridge, CUP, 1969[3] (1902[1]).

Cornford, F. M.: *The* Republic *of Plato*, Oxford, OUP, 1969.

Cross, R. C. - Woozley, A. D.: *Plato's* Republic, Trowbring-London, McMillan St. Martin's Press, 1964.

Eggers Lan, C.: Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1986.

Platon, *La République*, Introduction, traduction et notes par R. Baccou, Paris, Flammarion, 1966.

Platon, *La République*, traduction et présentation par G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004.

Platon, *Oeuvres Complètes: La République*, 3 vols., texte établi et traduit par E. Chambry, introduction par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1934.

Platón, *República*, trad. esp. de A. Camarero, estudio preliminar y notas de L. Farré, Buenos Aires, Eudeba, 1988.

Platón, *República*, trad. esp. de J. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Alianza, 1988.

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings, Oxford, OCT, 2003.

Platonis Opera, Tomus IV, recognovit I. Burnet, Oxford, OCT, 1978 (1902[1]).

Waterfield, R. A.: *Plato's* Republic, Oxford, OUP, 2004 (1993[1]).

White, N., *A Companion to Plato's* Republic, Oxford, Blackwell, 1979.

2. Bibliografía complementaria sobre Platón y la *República*

Annas, J., *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Bambrough, R. (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, 1967.

Brisson, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspéro, 1982.

Brisson, L., "Le divin planteur (*phutourgós*)", dans *Kairos. Revue de Philosophie* 19, Toulouse, 2002, pp. 31-48.

Carone, G., "La racionalidad humana como tarea en la filosofía de Platón", en *Nova Tellus* 7, México DF, 1989.

Cooper, J., *Reason and Emotion*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1988.

Cossutta, E. - Narcy, M. (textes remplis par), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réception*, Grenoble, J. Millon, 2001.

Crombie, I. M., *An examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., London, Routledge & Kegan Paul, 1962-3.

DIVENOSA, M., "Estudio preliminar", en Platón, *Fedro*, trad. esp. de L. Gil, Buenos Aires, GEA, 2003.

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. de M. Araujo, Madrid, Alianza, 1980.

EGGERS LAN, C., *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, UBA, 1997.

EGGERS LAN, C., *El concepto del alma en Homero*, Buenos Aires, CEFyL, 1990.

EGGERS LAN, C., "El mito de la muerte de Sócrates en el *Fedón*", en *Méthexis* II, Buenos Aires, 1989, pp. 19-40.

EGGERS LAN, C., *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, 2000 (1975[1]).

FERGUSON, A. S., "Plato's Simile of light", in *Classical Quarterly* 15.3-4, Oxford, 1921, pp. 131-52.

FERGUSON, A. S., "Plato's Simile of light again", in *Classical Quarterly* 28.3-4, Oxford, 1934, pp. 190-210.

FERGUSON, J., "Sun, Line and Cave again", in *Classical Quarterly* New Series 13.2, Oxford, 1963, pp. 188-93.

FOGELIN, R., "Three Platonic Analogies", in *Philosophical Review* 80.3, Ithaca (New York), 1971, pp. 371-82.

FRIEDLÄNDER, P., *Platón*, trad. esp. de S. González, Madrid, Tecnos, 1973.

FRUTIGER, P., *Les Mythes de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1930.

GÓMEZ-LOBO, A., *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1988.

GRECO, A., "Plato's Cyclical argumento of the immortality of the soul", in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, Berlin, 1996, pp. 225-52.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III (1962), trad. esp. de J. Rodríguez Feo, Madrid, Gredos, 1988.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, vol. IV (1969), trad. esp. de A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid, Gredos, 1990.

GUTHRIE, W. K. C., *The sophists*, Cambridge, CUP, 1971.

HAVELOCK, E., *Prefacio a Platón*, trad. esp. de R. Buenaventura, Madrid, Visor, 1994.

IRWIN, T., *Classical Thought*, Oxford, OUP, 1989.

IRWIN, T., *Plato's Ethics*, New York - Oxford, OUP, 1995.

IRWIN, T. - NUSSBAUM, M. (comps.), *Virtue, Love and Form*, Edmont, Apeiron, 1993.

JAEGER, W., *Paideia: The ideals of Greek Culture*, Oxford, OUP, 1957 (hay trad. esp. en FCE, varias ediciones).

KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, CUP, 1998.

KENT SPRAGUE, R., *The Older Sophists*, Idianapolis-Cambridge, Hackett, 2001 (1972[1]).

KERFERD, G., *Le Mouvement Sophistique*, Paris, Vrin, 1999 (1981[1]).

KRÄMER, H., *Platón y los fundamentos de la metafísica*, trad. esp. de A. Cappelletti y A. Rosales, Caracas, Montesinos, 1996.

LAFRANCE, Y., *La Théorie Platonicienne de la Doxa*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1981.

LOSSAU, M., "¿Platón enemigo del arte?", en *Minerva* 6, Valladolid, 1992.

MALCOLM, J., "The line and the Cave", in *Phronesis* 7.1, Leiden, 1962, pp. 38-45.

MARGEL, S., "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge", dans *Kairos. Revue de Philosophie* 19, Toulouse, 2002, pp. 145-61.

MÁRSICO, C., "Poesía y discurso filosófico en la *República* de Platón", en *Pomoerium* 3, Bochum, 1998.

MÁRSICO, C., "El *status* de la *pólis* sana en la *República* de Platón", en *Diálogos* 74, Puerto Rico, 1999.

MÁRSICO, C., "Estudio preliminar", en Platón, *Banquete*, trad. esp. de L. Gil, Buenos Aires, GEA, 2002.

MONTET, D., "Platon et les enjeux du *dialégesthai*", dans *Kairos. Revue de Philosophie* 19, Toulouse, 2002, p. 163-77.
MORRISON, J. S., "Two unresolved Dificulties in the Line and Cave", in *Phronesis* 22.3, Leiden, 1977, pp. 212-31
MURPHY, N. R., "The 'Simile of Light' in Plato's *Republic*", in *Classical Quarterly* 26.2, Oxford, 1932, pp. 93-102.
NARCY, M., *Platon. L'Amour du savoir*, Paris, PUF, 2001.
NEHAMAS, A., *Virtue of Authenticity*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999.
NIGHTINGALE, A., *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge, CUP, 1995.
NOTOPOULOS, J., "The Symbolism of the 'Sun and the Light' in the *Republic* of Plato. I", in *Classical Philology* 39.3, Chicago, 1944, pp. 163-72.
NUSSBAUM, M., *La fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad. esp. de A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.
POMEROY, S., "Optics and the Light in Plato's *Republic*", in *Classical Quarterly* 21.2, Oxford, 1971, pp. 389-92.
POPPER, K., *The Open Society and His Enemies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1945 (hay trad. esp. de E. Loebel: *La socierdad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1981).
RAVEN, J. E., "Sun, divided Line and Cave", in *Classical Quarterly* New Series 3.1-2, Oxford, 1953, pp. 22-32.
ROWE, C., *Plato*, Brighton, The Harvester Press, 1984.
ROSS, D., *La Teoría de las Ideas de Platón*, trad. esp. de J. L. Diez Aries, Madrid, Cátedra, 1989.
THORSON, T. (ed.), *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963.
VALLEJO CAMPOS, A., *Platón. El filósofo de Atenas*, Barcelona, 1996.
VLASTOS, G., *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981[2].

VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1991.
WHITLOCK BLUNDELL, M., "Self-Censorship in Plato's *Republic*", in IRWIN, T. - NUSSBAUM, M. (comps.), *Virtue, Love and Form*, Edmont, Apeiron, 1993.

ALEGORÍA DEL SOL

[Aquí comienza la llamada "alegoría del sol", la primera de las tres destinadas a explicitar la naturaleza del conocimiento superior. En líneas generales, da cuenta del *status* de la Forma de Bien dentro del plexo de lo real, desde las imágenes hasta las Formas (507a-509c). El correlato gnoseológico de cada uno de estos objetos captables será tema de la "alegoría de la línea" (509d-511e). Finalmente, el proceso de toma de conciencia del filósofo y su función en la ciudad se grafica en la "alegoría de la caverna" (VII.514a-521b). Las tres se hallan íntimamente relacionadas y se presuponen mutuamente, en tanto la primera señala el conocimiento más alto, la segunda traza el proceso de ascenso del alma hasta este plano y la tercera integra las dos en un contexto mayor, que incluye el modo en que las relaciones interpersonales afectan la plausibilidad del ascenso hacia el plano de las Formas.][1]

1 Sobre la posibilidad de realizar una interpretación unificada, completamente coherente entre las tres alegorías, véase el artículo de R. Fogelin, "Three Platonic Analogies", in *Philosophical Review* 80.3, Ithaca (New York), 1971, pp. 371-82; Ferguson, J., "Sun, Line and Cave again", in *Classical Quarterly* New Series 13.2, Oxford, 1963, pp. 188-93; Raven, J. E., "Sun, divided Line and Cave", in *Classical Quarterly* New Series 3.1-2, Oxford, 1953, pp. 22-32. Véase también el artículo de Notopoulos, J., "The Symbolism of the Sun and the Light in the *Republic* of Plato. I", in *Classical Philology* 39.3, Berkeley, 1944, pp. 163-72, respecto de

506d –μὴ πρὸς Διός, ἦ δ' ὅς, ὦ Σώκρατες, ὁ Γλαύκων, ὥσπερ ἐπὶ τέλει ὢν ἀποστῇς. ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν, κἂν ὥσπερ δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διῆλθες, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς.

–καὶ γὰρ ἐμοί, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἑταῖρε, καὶ μάλα ἀρκέσει· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω. ἀλλ', ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ'
506e ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι·[1] πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν. ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότα-

[1] Como en repetidas oportunidades, Slings modifica la puntuación establecida por Burnet, e integra en la misma frase, después de un punto alto, lo que este último ubica en una aclaración parentética: –πλέον… τὰ νῦν–.

–¡Por Zeus!, Sócrates –dijo Glaucón–, no aban- 506d
dones como si hubieses llegado al final. Será suficiente para nosotros si, como explicaste lo concerniente a la justicia, la moderación y las demás perfecciones, así también nos explicas lo referente al Bien.[2]

–También para mí, sin duda, será suficiente, mi amigo –dije yo–, pero me temo que no seré capaz, y por entusiasmarme me expondré torpemente a la risa. En vez de eso, bienaventurados, abandonemos ahora el Bien tal como es en sí mismo, pues me pa-
rece que es demasiado para que nuestro impulso ac- 506e
tual logre explicar lo que ahora creo. Pero a cambio estoy dispuesto a hablar del hijo del Bien[3] que es

cómo han sido usadas las imágenes del sol y de la luz, en los ámbitos poético y filosófico, previamente a Platón, y la tradición que éste estaría retomando.

[2] Si bien el tema de la justicia se atiende ya desde el libro I, es sólo a partir de IV.427d que la discusión se despliega sobre las cuatro *aretaí* o perfecciones que organizan el enfoque: a la justicia (*dikaiosýne*) se suman la moderación (*sophrosýne*), la sabiduría (*sophía*) y la valentía (*andreía*). Glaucón se refiere a ellas y a la discusión que introduce este pasaje, en la cual se trata de establecer la naturaleza de las cosas buenas y del Bien en sí, sin llegar a su cabal caracterización. En otros planteos anteriores, tal como el de *Protágoras* (349b ss.), y tal vez por una necesidad de introducir la perspectiva divina, a estas cuatro se suma la piedad (*hosiótes*).

[3] Los términos utilizados en este pasaje para referir al hijo son *ékgonos* y *tókos*, que significan "descendiente", "niño", "hi-

τος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, ἐᾶν.

–ἀλλ', ἔφη, λέγε· εἰς αὖθις γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποτείσεις τὴν διήγησιν.

507a –βουλοίμην ἄν, εἶπον, ἐμέ τε δύνασθαι αὐτὴν ἀποδοῦναι καὶ ὑμᾶς κομίσασθαι, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ νῦν τοὺς τόκους μόνον. τοῦτον δὲ δὴ οὖν τὸν τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κομίσασθε. εὐλαβεῖσθε μέντοι μή πῃ ἐξαπατήσω ὑμᾶς ἄκων, κίβδηλον ἀποδιδοὺς τὸν λόγον τοῦ τόκου.

parecidísimo[4] a él, si están ustedes de acuerdo, y si no, lo dejo.

–Vamos, habla –dijo–. En otro momento terminarás la narración sobre el padre.

–Ya quisiera yo poder pagar y que ustedes cobra- 507a
ran la deuda –dije–, y no como ahora sólo los intereses.[5] Reciban, en efecto, este producto, hijo del Bien en sí.[6] Cuiden, de todos modos, que yo no los engañe involuntariamente[7] pagando un interés fraudulento.

jo"; el segundo de estos términos toma en plural el sentido de "intereses", en tanto producto "engendrado" por una deuda, es decir, los intereses financieros. Esto explica la referencia a un "interés fraudulento" mencionado poco después por Glaucón. El hijo del Bien es el Sol, y con estas palabras se introduce, entonces, la alegoría propiamente dicha.

4 Mediante el superlativo *homoiótatos*, "parecidísimo", "el más parecido", Sócrates da fe de la dificultad de expresar discursivamente, y de forma directa, la grandeza del Bien. Encontraremos una justificación de esta imposibilidad –si bien mediada por una metáfora– en la alegoría de la caverna, a través de la imagen del prisionero que no puede mirar directamente al sol, antes de acostumbrar sus ojos a la luz en un proceso paulatino.

5 Véase 506d y nota *ad loc.*

6 El "en sí", *autoú*, así como las expresiones *autó kath' autó*, o simplemente *kath' autó*, expresan en Platón la Forma, aquello que es puro, sin mezcla y causa de todo lo presente en la instancia sensible. Sobre los usos en Platón y su relación con la búsqueda de la definición, puede verse la introducción de M. Divenosa a *Laques-Menón*, Buenos Aires, Losada, 2008, y la Introducción del presente volumen, 7.1.

7 "Involuntariamente", *ákon*, es la forma negativa de *hékon*, que aparecerá poco más abajo (VI.509c) para insistir en la intención del personaje Sócrates de no traicionar a su interlocutor. Ambas menciones evocan la declaración considerada socrática, "nadie obra mal voluntariamente", mencionada en *Protágoras* (358c ss.) y que expresa el corazón del llamado intelectualismo socrático. Al respecto, véase Irwin, T., *Plato's Ethics*, New York-Oxford, OUP, 1995 y Gómez-Lobo, A., *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998. Sobre su relación conflictiva con la declaración de ignorancia del propio Sócrates, véase Carone, G., "Virtud y Conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas", en *Méthexis* X, Buenos Aires, 1997, pp. 129-37.

–εὐλαβησόμεθα, ἔφη, κατὰ δύναμιν· ἀλλὰ μόνον λέγε.

–διομολογησάμενός γ', ἔφην ἐγώ, καὶ ἀναμνήσας ὑμᾶς τά τ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθέντα καὶ ἄλλοτε ἤδη πολλάκις εἰρημένα.

507b –τὰ ποῖα; ἦ δ' ὅς.

–πολλὰ καλά, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.

–φαμὲν γάρ.

–καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, "ὃ ἔστιν" ἕκαστον προσαγορεύομεν.

–ἔστι ταῦτα.[2]

–καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.

–παντάπασι μὲν οὖν.

507c –τῷ οὖν ὁρῶμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὁρώμενα;

–τῇ ὄψει, ἔφη.

2 Réplica inexistente en el manuscrito D.

–Nos cuidaremos de ello dentro de lo posible –dijo–. Habla de una vez.

–Pero sólo después de fijar un acuerdo y hacerles recordar lo que se dijo antes y se ha planteado ya muchas veces en otras ocasiones.[8]

–¿Qué cosa? –dijo él. 507b

–Que decimos que existen muchas cosas bellas y muchas cosas buenas, y así en cada caso, y las distinguimos por medio del lenguaje.

–Eso decimos.

–Y existe, en efecto, lo Bello en sí y lo Bueno en sí. Así también, respecto de todas las cosas que antes postulábamos como múltiples, a su vez, de acuerdo con la Forma única de cada una, las postulamos como una única cosa y llamamos a cada una "lo que es".[9]

–Así es.

–También decimos que las primeras se ven, pero no se piensan y, a su vez, las Formas se piensan, pero no se ven.[10]

–Absolutamente.

–¿Con qué parte de nosotros mismos vemos las 507c
cosas visibles?

–Con la vista –contestó.

8 Véase V.475e ss.

9 Este breve pasaje de 507a-c presenta una apretada síntesis de la Teoría de las Formas, teniendo en cuenta su *status* ontológico y su relación con el lenguaje. Mientras que éste menciona la multiplicidad, las Formas constituyen su unidad, más allá de estas particularidades, y son, a la vez, cada una, una (*mía*). Es de notar que es cada una de las Formas lo que puede llamarse "lo que es", *hò éstin*, lo cual indica con claridad que lo real, en sentido estricto, no está en el plano sensible, sino en el inteligible, que oficia de modelo. Sobre la unidad de la Forma, véase *Filebo*, 16c ss.

10 La oposición entre lo sensible y lo inteligible aparece en esta primera instancia representada por la oposición entre lo que se ve (*horásthai*) y lo que se piensa (*noeîsthai*).

507c —οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀκοῇ τὰ ἀκουόμενα, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά;

—τί μήν;

—ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἐννενόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν ὅσῳ πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν;

—οὐ πάνυ, ἔφη.

—ἀλλ' ὧδε σκόπει. ἔστιν ὅτι προσδεῖ ἀκοῇ καὶ φωνῇ γένους ἄλλου εἰς τὸ τὴν
507d μὲν ἀκούειν, τὴν δὲ ἀκούεσθαι, ὃ ἐὰν μὴ παραγένηται τρίτον, ἡ μὲν οὐκ ἀκούσεται, ἡ δὲ οὐκ ἀκουσθήσεται;

—οὐδενός, ἔφη.

—οἶμαι δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, οὐδ' ἄλλαις πολλαῖς, ἵνα μὴ εἴπω ὅτι οὐδεμιᾷ, τοιούτου προσδεῖ οὐδενός. ἢ σύ τινα ἔχεις εἰπεῖν;

—οὐκ ἔγωγε, ἦ δ' ὅς.

—τὴν δὲ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρατοῦ οὐκ ἐννοεῖς ὅτι προσδεῖται;

—πῶς;

—ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ,

—¿Entonces –dije yo–, no se perciben con el oído 507c
las cosas audibles y con los demás sentidos todas las cosas perceptibles?

–Claro.

–¿Acaso has reflexionado –dije yo– en cuánto más perfecta hizo el diseñador de los sentidos a la capacidad de ver y ser visto?[11]

–No mucho –dijo.

–Analiza esto: ¿hay alguna otra cosa que el oído y la voz necesiten, uno para oír y la otra para ser oída,
de modo que si este tercer elemento no está presente, 507d
uno no podrá oír y la otra no podrá ser escuchada?

–No hay ninguna –dijo.

–Creo, en efecto –dije yo–, que tampoco los demás sentidos, por no decir ninguno, necesita de ninguna cosa de este tipo. ¿O se te ocurre alguno?

–A mí, al menos, no –dijo él.

–¿Y no crees que en el caso de la vista y del ser visto se necesita algo?

–¿Qué cosa?

–Aunque la vista esté ubicada en los ojos, el que la posee intente usarla y el color esté en las cosas, si

[11] La prioridad de la vista respecto de los demás sentidos ha sido marcada por la tradición desde la antigüedad, y filiada por autores como E. Havelock (*La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, trad. esp. de L. Bredlow Wenda, Madrid, Paidós, 1996), al proceso social de circulación de la escritura. Según este autor, es este fenómeno social lo que llevó a filiar la actividad intelectual a la vista, que hace posible la lectura, al punto de encontrar en Aristóteles la identificación de la vida contemplativa (*theoretikè bíos*), intelectual, con la esencialmente humana. El "diseñador de los sentidos" (*ho tôn aisthéseon demiourgós*) recuerda al demiurgo de *Timeo* (61c-69a), en su creación de la percepción. La capacidad de ver y de ser visto (*he toû horân te kaì horésthai dýnamis*) es más perfecta (*polytelestáte*) en el sentido por tener una complejidad mayor que los demás sentidos.

507e παρούσης δὲ χρόας ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἥ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τά τε χρώματα ἔσται ἀόρατα.

–τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου;

–ὃ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, φῶς.

–ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

–οὐ σμικρᾷ ἄρα ἰδέᾳ ἡ τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις

508a καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.

–ἀλλὰ μήν, ἔφη, πολλοῦ γε δεῖ ἄτιμον εἶναι.

–τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι;

–ὅνπερ καὶ σύ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι· τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾷς.

–ἆρ' οὖν ὧδε πέφυκεν ὄψις πρὸς τοῦτον τὸν θεόν;

–πῶς;

no está presente una tercera cosa que por naturaleza 507e
se aplica específicamente a ellas, sabes que la vista no podrá ver nada y los colores serán invisibles.

–¿De qué cosa hablas? –preguntó.

–De lo que tú sin duda llamas luz[12] –dije yo.

–Es cierto.

–Por consiguiente, el sentido de la vista y la ca- 508a
pacidad de ser visto se hallan unidos de forma nada desdeñable por un vínculo más valioso que las ligazones de los demás sentidos, si es que en verdad la luz no es algo despreciable.

–Por cierto está muy lejos de ser algo despreciable.

–Entonces, ¿a cuál de los dioses del cielo puedes atribuir este poder sobre ella, por el cual la luz hace que nuestra vista vea de la mejor manera y que las cosas visibles sean vistas?

–Al mismo que lo haces tú y también los demás, pues es evidente que preguntas por el sol.[13]

–¿Y es entonces ésta la relación que tiene la vista con esta deidad?

–¿Cuál?

12 La luz (*phōs*), en tanto medio que posibilita "el ver y el ser visto", diferenciaría en este planteo al sentido de la vista de los demás. Platón parece desatender aquí la necesidad del aire para la transmisión del sonido, por ejemplo, que dejaría al sentido del oído en igualdad de complejidad que la vista. No podría pensarse que hay de su parte un desconocimiento de este fenómeno, ya que el mismo aparece referido en *Timeo*, 67b, sino que la lógica de su argumentación y el símil del sol y el Bien están sin duda condicionando el desarrollo aquí presentado.

13 Si Platón consideraba realmente los astros como divinidades es algo que ha sido materia discutida. Autores como G. Leroux (en las notas a su traducció, p. 670) consideran que se trata en realidad de una creencia platónica, sobre la base de pasajes de la *Apología de Sócrates*, en especial 26c, y de la referencia al sol como divinidad, en el *Banquete*, 220d.

–οὐκ ἔστιν ἥλιος ἡ ὄψις οὔτε αὐτὴ οὔτ' ἐν
508b ᾧ ἐγγίγνεται, ὃ δὴ καλοῦμεν ὄμμα.

–οὐ γὰρ οὖν.

–ἀλλ' ἡλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων.

–πολύ γε.

–οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμιευομένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται;

–πάνυ μὲν οὖν.

–ἆρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης;

–οὕτως,[3] ἦ δ' ὅς.

–τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννη-
508c σεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα,

3 οὕτως en A y conjeturado por D; omite F.

–El sol no es ni la vista misma ni aquello en lo
cual se da, eso que llamamos ojo. 508b

–No, claro.

–Pero creo que el ojo es lo más parecido al sol entre los órganos de los sentidos.[14]

–Ciertamente.

–¿Y acaso no posee la capacidad que tiene, como algo cedido por el sol a la manera de un fluido?[15]

–Por supuesto.

–¿Entonces el sol no es la vista, pero por ser su causa[16] es percibido por la vista misma?

–Así es –dijo él.

–Eso quise decir al hablar del hijo del Bien, que fue engendrado por el Bien semejante a sí mismo. Así,
lo que es el Bien en el plano inteligible respecto de la 508c
inteligencia y las cosas inteligidas, eso mismo es el

14 La similitud de la vista con el sol refiere, tal vez, a la creencia de que en ella hay fuego, tal como recuerda R. Waterfield (en su traducción, p. 420): "comúnmente se consideraba que el ojo tiene una buena proporción de fuego: se ilumina y centellea", y como se parece a la luz, debe contener luz. Por esta razón es *helioeidéstaton*, literalmente, "lo que tiene más forma de sol".

15 La explicación de la percepción aquí presente a través de la existencia de fluidos (*hósper epírryton*) encuentra antecedentes ya desde los atomistas; véase, por ejemplo, el fragmento 123 de Demócrito (*Etimología genuina*, "Muestra"), o el testimonio 77 que de él proporciona Plutarco (*Obras morales*, VIII.734 ss.). En *Menón* (76d) Platón utiliza la imagen del color también como "una emanación proporcionada a la vista y perceptible", símil que será además una línea seguida por los neoplatonistas al explicar la relación de lo Uno y el Bien con el resto de los bienes.

16 Esta idea del sol como causa, *aítion*, anticipa el controvertido paralelo que Platón establecerá, poco después, entre el sol como causa de todo lo viviente y la Forma del Bien como causa de todo lo que existe, Forma que no es el Ser o la realidad, "sino algo que está todavía más allá de ella en dignidad y poder" (VI.509b). Véase nuestra Introducción, 7.2.

τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

–πῶς; ἔφη· ἔτι δίελθέ μοι.[4]

–ὀφθαλμοί, ἦν δ' ἐγώ, οἶσθ' ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπῃ ὧν ἂν τὰς χρόας τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχῃ, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγὺς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὄψεως;

–καὶ μάλα, ἔφη.

508d –ὅταν δέ γ' οἶμαι ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὁρῶσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὄμμασιν ἐνοῦσα φαίνεται.

–τί μήν;

–οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς[5] ὧδε νόει·

4 A y D traen la presente lectura, también seguida por Burnet. El manuscrito F, en cambio, dice ἐπιδίελθέ: "sobrepasa una línea", "va un poco más allá".

5 En nuestra traducción "en el caso del alma", interpretamos el artículo neutro con un sentido genérico. Por su parte, Proclo, en su *Comentario a la* República, introduce en este lugar τὸ ὄμμα, "la vista", mencionado en 508b1 e interpretando que Platón habla del "ojo del alma".

sol en el plano visible respecto de la visión y las cosas vistas.[17]

–¿Cómo? –dijo–. Explica un poco más.

–Sabes que los ojos –dije yo–, cuando se los vuelve hacia cosas cuyos colores ya no reciben la luz diurna sino el resplandor nocturno, apenas ven y parecen casi ciegos, como si hubiesen perdido la claridad de visión.

–Es cierto.

–Pero creo que, cuando se vuelven hacia cosas 508d
cuyos colores están iluminados por el sol, ven claramente y esos mismos ojos parecen tener vista clara.

–Seguro.

–Piensa así también en el caso del alma:[18] cuando

17 La ecuación queda hecha entre la inteligencia (*ho noûs*) y el contenido de la inteligencia (*tà nooúmena*), que pertenecen al *noetès tópos*, y la vista (*he ópsis*) y el contenido de la visión (*tà horómena*), que pueblan el *horatòs tópos*. No hay todavía ninguna referencia a una actividad dianoética, que será introducida al desplegar los grados de ascenso del conocimiento. Queda aquí establecido, no obstante, que el ámbito inteligible es el de las Formas trascendentes y que el ámbito de lo visible, que representa aquí el de lo sensible en su conjunto, es separado de aquél. Platón pone en boca de Sócrates el término "analogía" (*análogon*, b13) para señalar la relación entre ambos ámbitos, lo cual ha traído no pocas divergencias de interpretación. Al respecto, véase Lafrance, Y., *Pour Interpréter Platon I, La ligne en* République *VI, 509d-511e*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1981.

18 El Principio de Paralelismo referido en nuestra Introducción, que se da en esta obra entre el orden social y el individuo, se aplica aquí a dos aspectos del hombre mismo: el alma –con su inteligencia que capta la realidad del mundo inteligible– y el cuerpo –con la vista como principal fuente de percepción sensible–. La estructura interna del alma, descripta en el libro IV, no se explicita en la presente mención de la *psykhé*, pero el ascenso de un conocimiento opinativo al de las Formas, y el desarrollo progresivo de conocimiento que aparece en la alegoría de la línea, no hacen más que poner lo dicho en el libro IV en la dimensión dinámica de su desarrollo en la historia de un individuo. Un antecedente de este desarrollo sobre la relación existente en-

ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν[6] τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.

–ἔοικε γάρ.

508e –τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον
τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ᾽ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης[7] μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων
509a ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ: ἐπιστήμην δὲ

[6] En F: ἐννόησε.

[7] J. Adam ha introducido una corrección, colocando el acusativo γιγνωσκομένην en lugar del genitivo. En su opinión, esto evitaría una aparente redundancia y explicitaría que la Forma, además de ser causa de la verdad y del conocimiento, es ella misma pasible de conocimiento. Grube y Jowett, entre otros, siguen su corrección.

fija su vista en algo que está iluminado por la verdad y lo real, lo concibe, lo conoce y parece cobrar inteligencia, mientras que cuando se orienta hacia algo plagado de oscuridad, que nace y se corrompe, se limita a opinar y percibe apenas, cambiando las opiniones hacia cualquier lado, y parece al mismo tiempo no poseer inteligencia alguna.[19]

–Así parece.

–Por consiguiente, lo que otorga la verdad a los ob- 508e
jetos conocidos y lo que da la capacidad de conocer al que conoce, reconoce que es la Forma del Bien. Y por ser la causa del conocimiento y la verdad, concíbela como causa de lo cognoscible.[20] Siendo ambas cosas tan bellas, la intelección y la verdad, pensarás correctamente si consideras que la Forma de Bien es todavía algo más bello que éstas. Así como aquí consideramos correcto que la luz y la vista son similares al sol, pero no es correcto considerar que son el sol mismo, así también allí es correcto considerar que el conocimiento y la verdad son ambos similares al Bien,[21] pero no 509a

tre el conocimiento y la opinión puede verse en *Menón*, 96d ss. Allí, como en este pasaje, la opinión es lábil y volátil, pero Platón presenta la posibilidad de que sea "atada con una reflexión de su fundamento" (98a), para volverse fuerte, digna y bella.

[19] El Bien es, entonces, el fundamento de la cognoscibilidad de la verdad y lo real (*tò ón*). Sobre la relación entre realidad y verdad, véase Introducción, 7.2.

[20] Este tratamiento supone lo establecido en el pasaje final del libro V (475d-480a) sobre las distintas capacidades intelectuales (*dynámeis*) y sus objetos. En este sentido, si la verdad reside en la adecuación del pensamiento a la realidad, la condición necesaria es la existencia de un objeto efectivamente real a inteligir. La Forma del Bien, como prototipo del plano inteligible, asegura entonces la realidad del plano suprasensible y, con ello, la posibilidad misma de que haya conocimiento.

[21] *Alétheia* y *epistéme* son "similares al bien", *agathoeidê*, es decir, más precisamente, "que tienen la forma/el aspecto del bien", que se presentan como él.

καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.

–ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν·[8] οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις.

–εὐφήμει, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλ' ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει.

509b –πῶς;

–τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

–πῶς γάρ;

–καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος

8 Diferentemente, en F: εἰ ἔστιν.

es correcto considerar que cada uno de ellos es el Bien, sino que hay que estimar que la condición del Bien es todavía mejor.[22]

–Hablas de una belleza extraordinaria, si produce el conocimiento y la verdad y está sobre ellas en belleza. No dices, seguramente, que es el placer.[23]

–¡Ni lo digas! –dije yo–. Al contrario, analiza cuidadosamente todavía un poco más la imagen del Bien.[24]

–¿Cómo? 509b

–Dirás, creo, que el sol da a las cosas vistas no sólo la capacidad de ser vistas, sino también el origen, el crecimiento y la alimentación, aunque él mismo no es el origen.[25]

–Sin duda.

–Y puedes decir que a los objetos cognoscibles no sólo el ser conocidos les es dado por el Bien, sino que también les viene de él el ser, es decir, la realidad, aunque el Bien no sea la realidad, sino

22 Con *éti meizónos*, "todavía mejor", Platón expresa la trascendencia, tanto ontológica como gnoseológica, del Bien respecto de aquello que el Bien anima y produce.

23 Esta abrupta mención al placer deja ver que la problemática del bien debió estar, en épocas de Platón, muy fuertemente impregnada de discusiones sobre el valor del hedonismo. Sobre el valor de *hedoné* en su obra, véase Lefebvre, R., *Platon, Philosophe du Plaisir*, Paris, L'Harmattan, 2007.

24 La "imagen" es aquí *eikón*, es decir, la forma en que se manifiesta. Este término, que significa también "representación", "retrato", "semejanza", no alude a la Forma de Bien, sino a la caracterización que Sócrates está haciendo de él en este momento, es decir, el Bien en sí, tal como es posible representarlo o describirlo.

25 Esta capacidad, que se agrega ahora a las ya dichas sobre el sol, adelanta lo que caracterizará al sol en la alegoría de la caverna: es causa de lo viviente, lo que posibilita el surgimiento y crecimiento de todo lo viviente.

τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, –Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

–σὺ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ
509c ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν.

–καὶ μηδαμῶς γ', ἔφη, παύσῃ, εἰ μή τι ἀλλὰ[9] τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα αὖ[10] διεξιών, εἴ πῃ ἀπολείπεις.

–ἀλλὰ μήν, εἶπον, συχνά γε ἀπολείπω.

–μηδὲ σμικρὸν τοίνυν, ἔφη, παραλίπῃς.

–οἶμαι μέν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολύ· ὅμως δέ, ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, ἑκὼν οὐκ ἀπολείψω.

–μὴ γάρ, ἔφη.

[9] ἀλλὰ es una conjetura de manuscrito D, que Burnet y Slings aceptan –aunque la puntuación del primero difiere· εἰ μή τι, ἀλλὰ–. Tanto en el manuscrito A como en el F se lee ἄλλα.

[10] En A y D: αὖ, pero en F se lee αὐτοῦ.

algo que está todavía más allá de ella en dignidad y
poder.[26] 509c

Entonces Glaucón dijo, riéndose mucho:

–¡Apolo! ¡Qué milagrosa superioridad![27]

–Pues tú tienes la culpa por forzarme a decir lo que creo sobre esto.

–Por favor, no desistas de explicar al menos la similitud con el sol –dijo–, si es que falta algo más.[28]

–En realidad, me falta mucho –dije.

–Entonces, no pases por alto ni un poco –dijo.

–Creo que es mucho lo que va a quedar fuera; no obstante, no dejaré voluntariamente cuanto ahora me sea posible.

–No lo hagas –dijo.

[26] Entendemos la fórmula *te kaí* en la expresión *tò eînai te kaì tèn ousían* como epexegética, y traducimos *tò eînai* como "el ser" y *tèn ousían* como "realidad", noción en la que hay que subrayar sus rasgos de existencia permanente. "Existencia" es, al mismo tiempo, una traducción válida en vistas de que es lo que el Bien otorga a los objetos. La afirmación de que el Bien se encuentra "más allá de la realidad" (*epékeina tês ousías*) no señala una categoría ontológica adicional por sobre lo real, esto es, el plano de las Formas–, sino que pone de relieve el valor fundante del Bien, para que no se lo identifique, sin más, con el resto de entidades del plano inteligible. En este sentido, se especifica que el Bien está más allá de la realidad, esto es, de las Formas, "en dignidad y poder", no en cuanto a su *status* ontológico.

[27] La exclamación de Glaucón es ambigua, pues la *hyperbolé* puede referirse a la caracterización que Sócrates acaba de hacer del Bien, o a la manera misma en que se expresó Sócrates. Éste interpreta la acotación de esta última manera.

[28] Glaucón le pide a su interlocutor que trace el nuevo paralelo entre lo que acaba de decir del Bien y el sol, pero Sócrates cambia el rumbo del argumento, para colocar en una estructura diacrónica los estadios en que puede accederse, por el conocimiento, a participar de los distintos niveles ontológicos existentes.

ALEGORÍA DE LA LÍNEA

[La "alegoría de la línea", que aquí comienza, presenta fundamentalmente una diferencia en los procesos cognitivos. En lo que respecta a la sección inteligible, mientras que en el nivel más básico se opera con un "método axiomático", que será de inmediato ejemplificado con la matemática, de modo que se plantea una hipótesis y se extraen de ella sus conclusiones, en la parte superior se opera con las Formas mismas y se culmina en la captación de un principio no hipotético, que debe su calidad de tal al hecho de presentarse directamente a la intuición del filósofo entrenado.]

509d –νόησον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτὼ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ΟΡΑΤΟ, ἵνα μὴ ΟΡΑΝΟ[1] εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν;

–ἔχω.

–ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα[2] τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμῆμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καί σοι ἔσται σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλλη-

[1] Slings sigue las conjeturas de Wilamowitz, OPATO y OPANO, apartándose así de las lecciones unánimes de ὁρατοῦ en A, D y F para la primera noción, y de las opciones ὁρανοῦ, οὐρανοῦ y οὐρανόν en D, F y A respectivamente, para el segundo término. Burnet, por su parte, conserva respectivamente los genitivos ὁρατοῦ y οὐρανοῦ.

[2] En F, por su parte, ἄν, ἴσα.

–Piensa, por lo tanto, como decimos –dije yo–, 509d
que hay dos cosas y reinan una en el género, es decir el ámbito inteligible, y otra en el visible,[1] y no digo "cielo" para que no te vaya a parecer que hago sofística con el nombre.[2] De cualquier manera, ¿comprendes estas dos clases, la visible y la inteligible?[3]

–Las comprendo.

–Imagina una línea cortada en dos partes desiguales; corta de nuevo cada parte en la misma proporción, la del género visible y la del inteligible. Tendrás diferencias en claridad y oscuridad relativa.[4] En

[1] El término para designar la instancia de lo trascendente sigue siendo hasta aquí *noetós* y sus cognados (*noûs*, *nóesis*, *noeîn*, etc.), conservándose asimismo los propios de la vista (*horatós*) para los del lugar de lo sensible.

[2] Se da aquí un juego etimológico entre *horatós*, "visible", y *ouranós*, "cielo". El análisis, a nuestro juicio paródico, de este tipo de parecido lingüístico se desarrolla extensamente en el *Crátilo*, en el llamado pasaje etimológico, donde Platón asocia de nuevo ambos términos (*Crátilo*, 396b). La referencia a la sofística (*sophízesthai*) responde a la práctica usual en círculos intelectuales de la época, de determinar la *orthótes onomáton*, "exactitud de los nombres", que se proponía alcanzar conocimiento sobre lo real a partir del análisis lingüístico, suponiendo un correlato permanente entre el plano del lenguaje y la realidad.

[3] El punto de partida de la segunda alegoría, que está en su fase introductoria, es el establecimiento de los dos ámbitos ontológicos ya bien precisados.

[4] El personaje Sócrates no establece con claridad a qué parte corresponde la mayor y menor proporción de la línea, es

509e λα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα
510a εἰκόνες, λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

–ἀλλὰ κατανοῶ.

–τὸ τοίνυν ἕτερον τίθει ᾧ τοῦτο ἔοικεν, τά τε περὶ ἡμᾶς ζῷς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος.

–τίθημι, ἔφη.

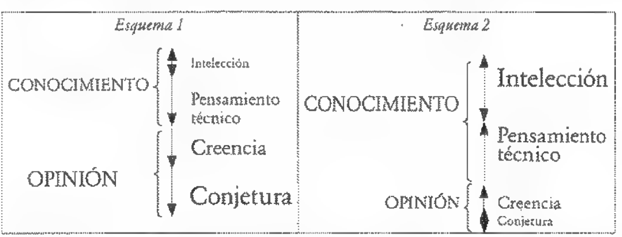
la parte visible habrá una primera sección, la de las 509e
imágenes, y con imágenes quiero decir en primer
lugar las sombras y luego las apariencias en las aguas 510a
y en cualquiera de las cosas de constitución sólida, plana y brillante, y todo lo de ese tipo, si es que me entiendes.

–Entiendo perfectamente.

–En la otra sección coloca aquello que estas imágenes semejan, los seres vivos que hay en torno a nosotros, todo lo vegetal y el conjunto entero de los objetos artificiales.[5]

–Lo coloco.

decir, si el ámbito más espacioso es el que corresponde a la mayor cantidad de objetos –lo cual dejaría este lugar al ámbito sensible–, como en el esquema 1, o si corresponde a los objetos de mayor importancia ontológica –lo cual lo reservaría al ámbito inteligible, como en el esquema 2. Creemos que Platón piensa en esta última modalidad. Sobre este punto, véase Introducción, 7.3. Las diferencias de "claridad y oscuridad relativas", o mutuas, retoma en este nuevo esquema, el de la alegoría precedente; el Bien, que no es mencionado en esta sección, es así indirectamente recordado a través de su símil con la luz-el sol.



Puede verse una interpretación de este pasaje, a la luz de la evolución de la teoría óptica y de las implicaciones que tal teoría podría tener en el desarrollo de Platón, en el artículo de Sarah Pomeroy, "Optics and the Light in Plato's *Republic*", in *Classical Quarterly* 21.2, Oxford, 1971, pp. 389-92.

5 Tal como quedará establecido también en la alegoría de la caverna, la primera sección corresponde a los entes de menor calidad ontológica: copias de cosas sensibles. En el segundo tramo, también correspondiente al ámbito sensible, se encuentran los objetos que esas copias emulan.

–ἦ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ' ἐγώ, διῃρῆσθαι ἀληθείᾳ τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη;

510b –ἔγωγ', ἔφη, καὶ μάλα.

–σκόπει δὴ αὖ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ᾗ τμητέον.

–πῇ;

–ᾗι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν[3] ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον [τὸ] ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως[4] ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ[5] ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

–ταῦτ', ἔφη, ἃ λέγεις, οὐχ ἱκανῶς ἔμαθον.

510c –ἀλλ' αὖθις,[6] ἦν δ' ἐγώ: ῥᾷον γὰρ τούτων προειρημένων μαθήσῃ. οἶμαι γάρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμε-

[3] Pero en F: τιμηθεῖσιν, y en D: τμηθεῖσιν.

[4] La puntuación de Burnet modifica ligeramente la lectura: τὸ δ' αὖ ἕτερον –τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον– ἐξ ὑποθέσεως. El τὸ eliminado por Slings está presente en los tres manuscritos; sin embargo, la lectura propuesta es ciertamente más convincente, pues ἐπ' ἀρχὴν resulta directamente un complemento de ἰοῦσα: se trata de marchar "hacia un principio no hipotético".

[5] τῶν περὶ es una corrección posterior en A, ya que A y D dicen ὧνπερ, y F ὧν περὶ.

[6] Seguimos en este pasaje la lectura de Burnet, apartándonos de la de Slings: –ταῦτ', ἔφη, ἃ λέγεις, οὐχ ἱκανῶς ἔμαθον, ἀλλ' αὖθις ⟨** [510c] **⟩, ἦν δ' ἐγώ… En opinión de Slings, la laguna existente entre las líneas b9-c1 inducen a adscribir a Glaucón el ἀλλ' αὖθις, y conjetura: ἀλλ' αὖθις ⟨εἰπέ–ἀλλ' ἐρῶ⟩, ἦν δ' ἐγώ.

–¿Estás dispuesto a aceptar –dije yo– que la línea quedó dividida de acuerdo con el criterio de lo que es verdad y lo que no, de modo que la imagen es, respecto de su original, como lo opinable es respecto de lo cognoscible?

–Estoy dispuesto, claro –dijo. 510b

–Analiza, por cierto, a su vez de qué manera debe hacerse el seccionamiento de lo inteligible.

–¿De qué manera?

–Así. En la primera parte, el alma, valiéndose de esos objetos imitados como de imágenes, está forzada a buscar a partir de hipótesis, avanzando hasta una conclusión, no hasta un principio. En la otra parte, por el contrario, marcha a partir de hipótesis hacia un principio no hipotético y, sin las imágenes de las que se valía en el caso anterior, lleva a cabo su investigación por medio de las Formas mismas de las cosas.[6]

–No entendí de modo suficiente esto que dices –comentó–. Explícamelo de nuevo.

–Te lo diré –dije yo–. Comprenderás fácilmente 510c
si antes te digo lo que sigue. Creo que sabes que los que se ocupan de cuestiones de geometría, cálculo y cosas por el estilo, postulan hipótesis acerca de lo par, lo impar, las figuras y las tres clases de ángulos

[6] Mientras que en las primeras dos secciones se estableció el tipo de objetos que les corresponden, en este tercer y cuarto segmento, que constituyen el ámbito inteligible, se especifica el método para asir los objetos que las componen. El impulso va hacia los principios, pero debe valerse todavía, en un primer momento, de investigaciones *ex hypothéseos*, a partir de hipótesis. En la última sección, la superadora de las anteriores, el conocimiento es *anypótheton*. Es de destacar que estamos frente a la primera mención, en el contexto de las alegorías, de las Formas (*eíde*) y del estadio en el cual el hombre es capaz de valerse finalmente de ellas.

νοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἴδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι
510d ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι [510d] ὡς παντὶ φανερῶν,[7] ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσι.

–πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, τοῦτό γε οἶδα.

–οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμε-
510e νοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἣν γράφουσιν, καὶ τἆλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσίν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσίν, τούτοις
511a μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.

[7] Pero en F: φανερὸν.

y otras cosas similares, de acuerdo con lo que dicta cada investigación. Como si las conocieran, las toman como supuestos y consideran incluso que no deben dar razón acerca de ellas, ni a ellos mismos ni a otros, como si fueran absolutamente evidentes,
y comenzando por ellas explican el resto de manera 510d
consecuente, para terminar en eso que se proponían investigar.[7]

–Eso lo sé perfectamente bien –dijo.

–Entonces, también sabes que utilizan figuras visibles y crean argumentos acerca de ellas, pero no piensan en ellas, sino en las cosas a las cuales ellas se parecen, y cuando hacen argumentos se refieren al cuadrado en sí y la diagonal en sí y no a esa que
dibujan, y lo mismo con el resto.[8] Esas figuras que 510e
modelan y dibujan, de las cuales hay sombras e imágenes en el agua, las usan, a su vez, como imágenes buscando ver aquellas cosas que no se podrían ver
sino por medio del pensamiento técnico.[9] 511a

[7] También en *Menón* (86e ss.), cuando es cuestión de llegar a "saber algo que no sabemos qué es" –en el contexto, la virtud y su enseñabilidad–, el personaje Sócrates propone el método ex *hypothéseos*, utilizado generalmente por los geómetras que pretenden investigar lo que desconocen por completo. Aparece allí caracterizado como el procedimiento que parte de un supuesto y, a partir de la deducción de sus consecuencias, hace posible el establecimiento de su verdad o falsedad. Es, en esencia, el mismo procedimiento descripto en este pasaje. Aunque creemos anacrónico sostener que el concepto del *Menón* es el mismo presente en *República*, Platón parece estar considerando allí lo que aquí integra al primer paso hacia el acceso a las Formas. Respecto del enfoque sobre el uso de hipótesis en *Fedón*, véase Introducción, 7.3.

[8] Dicho en otros términos, es el universal el que pretenden recordar con una imagen concreta y, al servirse de ella, toman sus características genéricas, apartando sus particularidades accidentales.

[9] Traducimos aquí con el término "pensamiento técnico" el griego *diánoia*. Sobre las ventajas de esta caracterización frente

–ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

–τοῦτο τοίνυν νοητὸν[8] μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα[9] ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.[10]

511b –μανθάνω, ἔφη, ὅτι τὸ ὑπὸ ταῖς γεωμετρίαις[11] τε καὶ ταῖς ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις λέγεις.

–τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ
νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος
ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς
ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ
ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς,
ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς
ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμε-
νος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τε-
511c λευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν

8 La lectura de D difiere: νοητοῦ.

9 La expresión ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα, aceptada tanto por Burnet como por Slings, ha incomodado a Sidwick, que excluye ἐκείνοις, y a Wilamowitz *et alii*, que reorganizan sus elementos: πρὸς ἐκεῖνα ἐκείνοις.

10 Lectura de una mano posterior de A y de F; en la primera mano de A y en D: τετμημένοις.

11 En F: γεωμετρικαῖς.

–Es cierto –dijo.

–Llamaba a esta clase inteligible y planteaba que el alma está forzada a valerse de hipótesis en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, porque no puede sobrepasar el plano de las hipótesis, sino que usa como imágenes las mismas cosas que eran imitadas en el plano inferior y que habían sido consideradas y estimadas como más claras en relación con las otras.[10]

–Entiendo –dijo– que hablas de la geometría y 511b
las técnicas similares a ésa.

–Entiende, por lo tanto, lo que digo respecto de
la otra sección de lo inteligible, en la cual el razo-
namiento mismo aprehende con la capacidad dia-
léctica[11] sin hacer de las hipótesis principios sino
verdaderas hipótesis, como peldaños y trampolines,
para llegar hasta lo que ya no tiene hipótesis, hasta
el principio de todo, y tras captarlo, tomándose de
nuevo de las cosas que de él dependen, baja así hasta
la conclusión, sin valerse de manera alguna de nada 511c

a las extendidas de "pensamiento" o "pensamiento discursivo", véase Introducción, 7.3. Nótese que esta última traducción puede oscurecer el hecho de que la dialéctica, que corresponde a la actividad de la inteligencia (*noûs*) en la sección más alta de la línea, se vale, por definición, del lenguaje, aunque tenga por objeto la captación directa de las Formas, de modo que lo discursivo no es un rasgo específico ni privativo de la *diánoia*. Por otra parte, que esta parte de la línea no se limita a las nociones matemáticas es claro a partir de VII.524d.

10 Se muestra así el carácter relativo de cada uno de los niveles, que se imponen al que le precede con mayor participación en la verdad; es el ámbito de las Formas el único que logra escapar de tal relatividad, ya que no es copia de ninguna instancia ulterior.

11 Se llega aquí a la última instancia ontológica, que requiere de *he toû dialégesthai dýnamis*, la capacidad dialéctica, para poder concretarse.

οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.

–μανθάνω, ἔφη, ἱκανῶς μὲν οὔ, δοκεῖς γάρ μοι[12] συχνὸν ἔργον λέγειν, ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοίᾳ μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ'
511d ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, [καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς].[13] διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ' οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν.

12 En una clara transformación de la construcción personal, lo que los manuscritos A y D expresan con este δοκεῖς γάρ μοι, aparece en el F con el giro δοκεῖ σοι.

13 Slings considera esta frase una interpolación y la excluye, en consecuencia, del texto, por considerarla aclaración innecesaria. Figura en los manuscritos A, F y ha sido conjeturada en D; ya había sido extraída por Bolling.

sensible, sino de las Formas mismas a través de Formas y hacia Formas y concluyendo en Formas.[12]

–Entiendo –dijo–, aunque no de modo suficiente, pues me parece que hablas de un asunto gigantesco, que en verdad quieres determinar que lo real e inteligible, el objeto del conocimiento dialéctico, es más claro que lo estudiado por las llamadas técnicas, en las cuales las hipótesis son principios y necesariamente recurren a abstracciones, y los que las estudian no lo hacen con los sentidos, pero dado que investigan sin elevarse hasta un principio, sino a partir de 511d
hipótesis, no te parece que tengan entendimiento respecto de estos asuntos, aunque sean inteligibles cuando se las refiere a un principio. Me parece que llamas pensamiento técnico a la actividad de los geómetras y otras similares, pero no inteligencia, como si el pensamiento técnico estuviera entre la opinión y la inteligencia.[13]

12 La dialéctica, que corresponde a la última porción de la línea, tiene un movimiento doble, en que las hipótesis son peldaños para acceder al plano suprasensible. La descripción más pormenorizada de su funcionamiento se lleva a cabo en VII.532a-534e, donde este estudio cierra la formación del filósofo. La dialéctica es también cuestión en *Fedro* (263b-274c), pero allí con el fin de determinar la posibilidad de que exista una buena retórica; como aquí, la dialéctica consiste allí en recorrer los diferentes elementos que constituyen un problema, en un doble movimiento de análisis y síntesis, respetando las divisiones naturales que la cuestión presente.

13 Aunque Glaucón se declara confuso y su discurso es un tanto desordenado, sin dudas, ha comprendido que *he toû dialégesthai epistéme*, el conocimiento dialéctico, tiene objetos más claros y seguros que el que permanece en el ámbito de las hipótesis. La actividad dianoética se ubica entre la *dóxa* y el *noûs*, operando, entonces, entre el ámbito sensible y el inteligible, valiéndose todavía de objetos, pero extendiéndose, aunque con hipótesis tentativas, a la actividad propiamente noética, en la que sólo haya captación de Formas.

–ἱκανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. καί μοι
ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα
παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόη-
511E σιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω, διάνοιαν δὲ ἐπὶ
τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ
τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ
λόγον,[14] ὥσπερ ἐφ' οἷς ἐστιν ἀληθείας μετέχει,
οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.

–μανθάνω, ἔφη, καὶ συγχωρῶ καὶ τάττω ὡς λέγεις.

14 ἀνὰ λόγον es una propuesta de lectura de Astius; los manuscritos dicen unánimemente ἀνάλογον.

–Entendiste perfectamente –dije yo–. Asimis-
mo, aplica a las cuatro secciones las cuatro afeccio-
nes que hay en el alma: inteligencia en la más alta,
pensamiento técnico en la segunda, en la tercera 511e
asigna la creencia y en la última la conjetura, y ordé-
nalas proporcionalmente, considerando que, según
el grado de participación que tengan respecto de la
verdad, así participan de la claridad.

–Comprendo –dijo–, estoy de acuerdo y me atengo a lo que dices.[14]

14 Quedan así determinadas las cuatro secciones de la línea, pero ahora nombradas por las operaciones mentales que corresponden al acceso a cada una: la intelección (*noûs*), que representa la captación directa de lo puramente inteligible; el pensamiento técnico (*diánoia*), que opera con el correlato inteligible que parte de lo concreto; la creencia (*pístis*), que implica confianza en la percepción; y la conjetura (*eikasía*), término emparentado con *eikón*, "imagen", que refiere precisamente al estadio orientado al procesamiento de imágenes. Es de notar que esta clasificación no es programática en un sentido radical, ya que en 533e, al referirse a este esquema sintetizado en 534a, se deja sentado que las denominaciones de cada parte no son relevantes, aunque el esquema general se mantiene.

ALEGORÍA DE LA CAVERNA

[A diferencia de otra iconografía preplatónica ligada con cultos ctónicos, no se trata en este caso de una *katábasis*, un descenso que proporcione conocimiento de algo que está oculto en un sitio profundo y escondido, sino, al contrario, de un ascenso a partir de un estado del que hay que salir. Este esquema de ascenso está presente también en *Banquete*, 210a ss., donde se trata de un acercamiento paulatino a la Forma de Belleza a través de diversas manifestaciones sensibles. En el caso presente, donde la Forma del Bien es la que ocupa el lugar superior, Platón integra las dos alegorías precedentes, tanto en sus aspectos ontológicos como en sus derivaciones gnoseológicas, ubicando esta vez al rey-filósofo como aquel capaz de alcanzar la cima. En cuanto a su estructura, y a diferencia de las otras dos descripciones, hay dos partes bien diferenciadas: la primera, en la que se relata el cambio sufrido por el prisionero, y la segunda, que interpreta tal relato.][1]

1 Acerca de la relación puntual entre la alegoría de la línea y la de la caverna y de sus problemas de interpretación, puede verse Malcolm, J., "The line and the Cave", in *Phronesis* 7.1, Leiden, 1962, pp. 38-45, y Morrison, J. S., "Two unresolved Dificulties in the Line and Cave", in *Phronesis*, 22.3, Leiden, 1977, pp. 212-31.

514a [1]–μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ
πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ
ἀπαιδευσίας. ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν κα-
ταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην
πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ
πᾶν[2] τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας
ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας,
514b ὥστε μένειν τε αὐτοῦ[ς][3] εἴς τε τὸ πρόσθεν
μόνον ὁρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ
δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς
πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπι-
σθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν
δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον
παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματο-
ποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ πα-
ραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύα-
σιν.[4]

–ὁρῶ, ἔφη.

[1] Además de los manuscritos principalmente considerados por Slings, A, D y F, en esta sección el texto de Jámblico (fragmentos de sus comentarios a diálogos de Platón) es una referencia fuertemente presente.

[2] παρὰ πᾶν es la lectura de Jámblico, que se aparta de las de los manuscritos: en A se lee παρ' ἅπαν, y en D y F, παράπαν.

[3] Slings sigue aquí la propuesta de Hirschig (adopta el adverbio ὑτοῦ), distinta de los manuscritos seguidos por Burnet, donde se lee αὐτοὺς.

[4] δεικνύασιν en A; D: δεικνύουσιν y Jámblico; F (pero absurdo): δείκνυσιν.

– Ahora bien, después de esto –dije–, compara 514a
nuestra naturaleza en lo tocante a la educación y la
ignorancia con esta situación. Imagina a unos hombres
que habitan en una especie de caverna subterránea con
una gran entrada abierta a la luz todo a lo largo de la
cueva. En esta caverna están desde niños atados por las
piernas y el cuello, de modo que permanecen quietos
allí y sólo ven lo que está delante, y además les es impo- 514b
sible girar las cabezas a los lados a causa de las ataduras.
Arriba, a cierta distancia detrás de ellos, brilla la luz
de una hoguera, y entre el fuego y los encadenados
hay un camino ascendente, junto al cual imagina que
hay construido un muro al estilo del biombo que los
prestidigitadores colocan delante de los espectadores y
sobre el cual muestran sus trucos.

–Lo imagino –dijo.

514c –ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέρο-
515a ντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπὰ
ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

–ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους.

–ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ᾽ ἐγώ· τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

–Imagina ahora a lo largo del muro a unos hom- 514c
bres que llevan objetos de todo tipo, que sobresa- 515a
len del muro, figuras de hombres y otros animales hechos de piedra, madera o cualquier otra forma. Como es natural, algunos de los que pasan hablan y otros permanecen callados.[2]

–Hablas de una rara imagen y de raros prisioneros –dijo.[3]

–Parecidos a nosotros –dije yo–. Y lo principal: ¿crees que semejantes hombres podrán ver otra cosa de ellos mismos, y unos de otros, que las sombras reflejadas por el fuego en el fondo de la caverna que tienen enfrente?

2 Los objetos mencionados son *skeúe*, "objetos" y más literalmente "utensilios", de modo que se pone de relieve que son artificiales y, más importante aún, son imitaciones de objetos naturales. En la caverna no se presentan al conocimiento objetos reales. Ni siquiera se ve lo sensible directamente, porque eso significaría entenderlo como instanciación de la Forma, sino que se los comprende a través de la distorsión cultural de ciudades mal gobernadas. Hasta aquí, dos instancias ontológicas son referidas: la de las sombras proyectadas sobre el fondo de la caverna, el nivel más lejano a lo real, en tanto se trata de copias de las copias de objetos transportadas detrás del muro, y un segundo nivel de copia, pero un grado más cercano a lo real, que son los objetos transportados "hechos en piedra, madera o cualquier otra forma". Entre ellos, la mediación que, como el sol en la primera alegoría, permite la visión con su luz y es, adicionalmente, causa de la proyección de las sombras. Los prisioneros son hombres que, queriendo comprender lo real, están sin embargo presos de cosmovisiones que tergiversan toda captación efectiva de lo real, en medio de actividades poéticas y políticas que realimentan estas creencias sociales. Sobre este punto, véase VI.489a ss.

3 Hay pasajes paralelos, como *Fedón*, 62b, en que se dice que los hombres estamos en una especie de prisión, lo cual se ha puesto habitualmente en conexión con la asociación de probable origen pitagórico *sôma sêma*, "el cuerpo es una tumba". Habrá que notar, sin embargo, que en este contexto se pone especialmente de relieve el condicionamiento social que hace que el entorno promueva el embrutecimiento de las facultades intelectuales antes que su estímulo.

–πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κε-
515b φαλὰς ἔχειν ἠναγκασμένοι εἶεν διὰ βίου;

–τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο;

–τί μήν;

–εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα[5] αὐτοὺς ὀνομάζειν[6] ἅπερ ὁρῷεν;

–ἀνάγκη.

–τί δ' εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἂν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν;

–μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

515c –παντάπασι δή, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

–πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.

–σκόπει δή, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἵα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει[7] τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς: ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ

[5] Se trata de una lectura de Jámblico y de Proclo, pues los manuscritos coinciden en παρόντα.

[6] Jámblico, y lectura adoptada también por Adam y Chambry. En A y D, νομίζειν ὀνομάζειν y en F (y Burnet) sólo νομίζειν.

[7] εἰ φύσει es una segunda mano de A, y la versión de F; φύσει es lo que traen A y D. Schlaiermacher propone φύσει εἰ, donde Jámblico dice ἡ φύσει.

–¿Cómo podrían –dijo–, si están forzados a te-
ner las cabezas inmóviles durante toda la vida? 515b

–¿Y con los objetos transportados? ¿No pasará lo mismo?

–¿Qué cosa?

–Si pudieran hablar unos con otros, ¿no crees que colocarían nombres a esas cosas que ven?[4]

–Necesariamente.

–¿Y si la prisión tuviera un eco que viene del extremo opuesto? Cada vez que alguno de los que pasan hablara, ¿crees que considerarían que lo que produce sonidos es otra cosa que la sombra que pasa?

–No, ¡por Zeus! –contestó.

–Indudablemente –dije yo–, estos hombres con- 515c
siderarían que lo verdadero no es otra cosa que las sombras de los objetos.

–Es del todo necesario –dijo.

–Ahora bien, analiza –dije yo– cómo sería la liberación de sus cadenas y la cura de su ignorancia, si es que esto les sucediera naturalmente.[5] Cuando uno de ellos fuera liberado y forzado a pararse de repente,[6] a girar el cuello y caminar, a mirar hacia

[4] Como se ve en la nota al texto griego, esta línea tiene numerosas variantes textuales. Seguimos la opción de Slings, con esta puntualización: Platón podría estar postulando un origen convencional del lenguaje, como el que a nuestro juicio sostiene el *Crátilo*. De este modo, podría impugnar los saberes ligados a la "exactitud de los nombres" y, por lo tanto, al naturalismo lingüístico cultivado en su época, porque en rigor los nombres ni siquiera se aplicarían directamente a algo real. Véase VI.509d.

[5] Entre las interpretaciones posibles de "naturalmente" o "por naturaleza", *phýsei*, preferimos pensar que se refiere a una liberación propiciada por la educación y, por lo tanto, guiada por una técnica específica en un ámbito adecuado, tal como la que se esbozará a partir de 521c, que evitaría, por supuesto, las consecuencias desastrosas de 516e-517a.

[6] Es lícita la pregunta, en esta instancia, por quién y por

βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρ-
515d μαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι[8] ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων[9] δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;

–πολύ γ', ἔφη.

515e –οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων;

–οὕτως, ἔφη.

–εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ

[8] τι omitido por la primera mano de A y por D, pero en el resto de las versiones.

[9] παριόντων es la lectura de A, D y Jámblico; F transmite παρόντων.

la luz, sufriría haciendo todo esto y, a causa del deslumbramiento, sería incapaz de ver las sombras que
antes veía. ¿Qué crees que contestaría, si alguien le 515d
dijera que antes veía tonterías y ahora, en cambio, dado que está mucho más cerca de lo real y orientado hacia algo más real, ve más correctamente? Y si señalando cada una de las cosas que pasan se lo forzara por medio de preguntas a contestar qué son, ¿no crees que estaría confundido y consideraría más verdadero lo que antes veía que lo que ahora se le muestra?

–Y mucho más verdadero, por cierto –dijo.[7]

–Acaso si se lo obligara a mirar hacia la luz mis- 515e
ma, ¿no crees que sentiría dolor en los ojos y escaparía, dándose vuelta, hacia aquellas cosas que puede ver y, sin duda, consideraría que éstas son en verdad más claras que las que se le muestran?

–Así es –contestó.

–Y si alguien –dije yo– lo arrastrara de allí por la fuerza a través del áspero y empinado sendero as-

qué razones alguien sería obligado a salir de la caverna. En primer lugar, la obligación se debería a la resistencia que espontáneamente opondría cualquiera frente a un cambio cuyas consecuencias desconoce. Puede arriesgarse también, por otro lado, que quien ejerce la coacción es alguien que ya ha experimentado el mundo exterior y que, como sucederá luego con este prisionero, vuelve a compartir su descubrimiento con el resto de los hombres.

[7] En este primer momento, incluso estando "más cerca de lo real (*engytéro toû óntos*) y orientado hacia algo más real (*pròs mâllon ónta*)", el prisionero no puede aún apreciar la diferencia ontológica entre lo que ahora ve y lo que está acostumbrado a percibir. En varios pasajes de la alegoría, y explícitamente en lo que sigue de inmediato, se señala que el prisionero está inmerso en un proceso y que, como tal, el factor temporal interno de su adaptación a las nuevas situaciones, no es de importancia menor.

ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη[10] πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς
516a τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν
καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς
τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα
μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λε-
γομένων ἀληθῶν;

–οὐ γὰρ ἄν, ἔφη, ἐξαίφνης γε.

–συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι
τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν
ῥᾷστα καθορῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδα-
σι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων
εἴδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά: ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν
τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ
516b ἂν ῥᾷον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄσ-
τρων[11] τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν
τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.

–πῶς δ' οὔ;

–τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὑτὸν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.

–ἀναγκαῖον, ἔφη.

[10] ἀνείη en una corrección tardía de A, en cuya versión primera dice ἂν εἴη, igual que en lo transmitido por Jámblico. Tanto en D como en F aparece ἀνίη.
[11] Pero en F: ἀστέρων.

cendente y no lo liberara hasta haberlo sacado hacia
la luz del sol, ¿acaso no sentiría dolor y estaría fu- 516a
rioso por haber sido arrastrado, y cuando llegara a la
luz con sus ojos completamente encandilados sería
incapaz de ver ni una sola de las cosas que ahora
llamamos verdaderas?

–No podría hacerlo de repente, claro –dijo.

–En rigor, necesitaría adaptarse paulatinamen-
te, creo, si es que va a ver las realidades del plano
superior. Vería con más facilidad, en primer lugar,
las sombras, y después de eso, las imágenes de los
hombres y del resto de las cosas en el agua, y después
las cosas mismas. A partir de ahí, podría contemplar
con más facilidad lo que hay en el cielo y el cielo
mismo, mirando por la noche hacia la luz de los
astros y de la luna, y durante el día, hacia el sol y el 516b
reflejo del sol.[8]

–¿Cómo no?

–Y, finalmente, creo que podría ver el sol y contemplarlo como es, ya no sus imágenes en el agua ni en otra superficie, sino en sí mismo en su propia región.[9]

–Es necesario –dijo.

[8] Se trata de imágenes de lo real que corresponderían a la primera sección de la parte inteligible de la línea (VI.509d-510a), esto es, las Formas tomadas como principio de las técnicas sin perder relación con sus copias sensibles. La salida de la caverna, que se produce aquí, introduce al sol como fuente de luz, lo más difícil de mirar directamente. De acuerdo con esto, la diferencia entre Formas, en sus dos usos, y entes sensibles, es la que existe en el símil de la caverna entre objetos, imágenes de esos objetos en el agua y las imitaciones en madera que se muestran a los prisioneros. Sobre estas correlaciones y sus problemas, véase Introducción, 7.4.
[9] Sobre la función de la dialéctica en este proceso, véase 532a ss.

–καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ
516c ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

–δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι.

–τί οὖν; ἀναμιμνῃσκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμωτῶν οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν;

–καὶ μάλα.

–τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μά-
516d λιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι "ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ, ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ"
516e καὶ ὁτιοῦν [ἂν][12] πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά[13] τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

–οὕτως, ἔφη, ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως.

12 En lugar de ὁτιοῦν, en F: ὅτι. Respecto de ἂν, Slings sigue a Wilamowitz al excluirlo, pues los tres manuscritos y la versión de Jámblico dicen ἂν πεπονθέναι.

13 Tanto F como Jámblico completan: ἐκεῖνα.

–Después de esto, podría a esta altura colegir que es el sol el que produce las estaciones, los años y el
que rige todas las cosas en el ámbito visible, y es tam- 516c
bién, de alguna manera, el causante de todo aquello que los prisioneros veían en la caverna.

–Es evidente que después de todo aquello llegaría a estas conclusiones –dijo.[10]

–¿Y entonces qué? Al acordarse del lugar en donde antes vivía, de la sabiduría de allí y de sus compañeros de prisión, ¿no crees que estaría feliz con el cambio y sentiría compasión por ellos?

–Por supuesto.

–Y si hubiese honores y elogios que los prisioneros se entregaran a veces unos a otros, y premios para el que distinguiera con más precisión las sombras que pasan y recordara mejor cuáles de ellas suelen pasar
primero, cuáles después y cuáles al mismo tiempo 516d
que otras, y basado en ello fuera el más capaz para predecir cuál vendrá en el futuro, ¿te parece que el hombre liberado podría desear los premios y sentiría envidia de los que reciben honores y ejercen el poder entre los prisioneros, o, como dice Homero, preferiría vehementemente padecer "como siervo al servicio de otro, de un varón pobre",[11] o sufrir lo que sea antes que juzgar sobre esas sombras y vivir de aquel modo?

–Yo al menos creo esto último –dijo–, que admi- 516e
tiría sufrir cualquier cosa antes que vivir de ese modo.

10 La declaración de que el sol es causa de todo lo viviente apareció, tempranamente, en la alegoría del sol, VI.508b.

11 Remite a Homero, *Odisea*, XI.489, donde Aquiles declara que prefiere esta condición servil en vida antes que reinar sobre muertos; el pasaje ya ha sido citado en III.386c.

–καὶ τόδε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ' οὐ σκότους ἂν[α] πλέως[14] σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου;

–καὶ μάλα γ', ἔφη.

–τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ
517a δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν;

–σφόδρα γ', ἔφη.

–ταύτην τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα,
517b ὦ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκήσει

14 Slings sigue aquí a Stallbaum, aunque los manuscritos transmiten unánimemente ἀνάπλεως –"lleno" o "sucio", adjetivo–. Burnet, por su parte, siguiendo a Baiter, agrega ⟨ἂν⟩ delante de ἀνάπλεως.

–Ahora piensa esto –dije yo–. Si este hombre, tras bajar de nuevo a la caverna, se sentara en su antigua silla, ¿acaso no tendría los ojos completamente cegados, porque viene de golpe desde el sol?[12]

–Claro –dijo.

–Y si debiera competir aguerridamente de nuevo con los que estuvieron siempre prisioneros en la distinción de aquellas sombras, cuando todavía ve
nublado, antes de que sus ojos se adapten, y para col- 517a
mo el tiempo de acostumbramiento no fuera muy breve, ¿acaso no produciría risa?[13] ¿No le dirían que por subir se ha dañado los ojos y que no vale la pena intentar el ascenso? Asimismo, al que intenta liberarlos y conducirlos hacia arriba, si de algún modo pudieran atraparlo entre sus manos y matarlo, ¿lo matarían?[14]

–Sin duda –dijo.

–Ahora bien, querido Glaucón –dije yo–, hay 517b
que aplicar este símil entero a lo que antes dijimos. El espacio que se muestra a la vista es comparable al ámbito de la prisión, y la luz del fuego en su interior,

12 Este descenso corresponde a la última sección de la alegoría de la línea (VI.511b) donde, después de ascender hasta la región más alta por medio de hipótesis, "baja hacia la conclusión" (*epì teleutèn katabaínei*), pero ahora valiéndose exclusivamente de Formas.

13 Esto trae a colación las anécdotas sobre la torpeza de algunos sabios, de las cuales la más conocida es la de Tales, que cayó en un pozo por observar las estrellas (DK 11A9).

14 El símil opera, sin duda, como una explicación de la condena a muerte de Sócrates, castigado, desde esta perspectiva, por intentar quebrar la conciencia ilusoria de sus conciudadanos. La *Apología de Sócrates*, tanto en la versión de Platón como en la de Jenofonte, retoman las acusaciones de que fue objeto, aunque su pertenencia al "círculo" de Pericles y su actividad percibida como desestabilizadora han sido las causas más plausibles de su condena.

ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει: τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλο-
517c γιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία,[15] ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

–συνοίομαι, ἔφη, καὶ ἐγώ, ὅν γε δὴ τρόπον δύναμαι.

–ἴθι τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τόδε συνοιήθητι καὶ μὴ θαυμάσῃς ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσιν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ δι-
517d ατρίβειν: εἰκὸς γάρ που οὕτως, εἴπερ αὖ κατὰ τὴν προειρημένην εἰκόνα τοῦτ' ἔχει.

15 Proclo lee αἴτιον.

al poder del sol. Si comparas el camino de subida y la contemplación de las cosas de la superficie con el camino de ascenso del alma hacia el ámbito inteligible, no te equivocarás respecto de lo que supongo, ya que quieres escucharlo.[15] La divinidad sabe si realmente es verdadero, pero a mí me parece que es así. En los confines de lo cognoscible está la Forma del Bien y se la puede ver con mucho esfuerzo, y al verla, hay
que concluir que ella es la causa absoluta de todo lo 517c
correcto y lo bello. En el ámbito visible engendra la luz y a su amo, y en el ámbito inteligible es autoridad suprema y productora de la verdad y la inteligencia, y es preciso que mire hacia ella quien pretenda actuar con sensatez tanto en privado como en público.[16]

–Estoy de acuerdo contigo –dije yo–, al menos en la medida en que soy capaz.

–Mira también –dije yo– si estás de acuerdo en esto, y no te asombres de que los que llegan allí no quieran actuar en asuntos humanos, sino que sus almas se apresuren siempre a quedarse en la región
superior. Esto es del todo natural, si las cosas suce- 517d
den de acuerdo con el símil que antes planteamos.

15 Es patente la intención de concatenar los símiles, ya que se trata sin duda de una referencia a la "alegoría de la línea", seguida inmediatamente de una referencia al *status* del Bien que se analiza en la "alegoría del sol".

16 Las secciones quedan establecidas, como en la alegoría anterior, en términos de originales y copias; la dificultad de ver la Forma del Bien, tal como sucede con el sol, y el hecho de que su contemplación es tardía en el orden de lo observado aparecen también en *Fedro* (234e ss.), donde dicha Forma es objeto de visión discontinua y reservada a las almas superiores. La última afirmación de Sócrates aquí abre, implícitamente, la perspectiva política con su énfasis en "lo privado y lo público" (*è idíai è demosíai*), ya que el contacto con el ámbito inteligible tendrá consecuencias en la acción pública.

–εἰκὸς μέντοι, ἔφη.

–τί δέ; τόδε οἴει τι θαυμαστόν, εἰ ἀπὸ θείων, ἦν δ' ἐγώ, θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπειά τις ἐλθὼν κακὰ ἀσχημονεῖ τε καὶ φαίνεται σφόδρα γελοῖος ἔτι ἀμβλυώττων καὶ πρὶν ἱκανῶς συνήθης γενέσθαι τῷ παρόντι σκότῳ ἀναγκαζόμενος ἐν δικαστηρίοις ἢ ἄλλοθί που ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, καὶ διαμιλλᾶσθαι
517e περὶ τούτου, ὅπῃ ποτὲ ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτὴν δικαιοσύνην μὴ πώποτε ἰδόντων;[16]

–οὐδ' ὁπωστιοῦν θαυμαστόν, ἔφη.

518b –ἀλλ' εἰ νοῦν γε ἔχοι τις, ἦν δ' ἐγώ, μεμνῇτ' ἂν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν, ἔκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς. ταὐτὰ δὲ ταῦτα νομίσας γίγνεσθαι καὶ περὶ ψυχήν, ὁπότε ἴδοι θορυβουμένην τινὰ καὶ ἀδυνατοῦσάν τι καθορᾶν, οὐκ ἂν ἀλογίστως γελῷ, ἀλλ' ἐπισκοποῖ ἂν πότερον ἐκ φανοτέρου βίου ἥκουσα ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότωται, ἢ ἐξ ἀμαθίας πλείο-
518b νος εἰς φανότερον[17] ἰοῦσα ὑπὸ λαμπροτέρου

[16] ἰδόντων en A y D, pero ἰδότων en F.

[17] En F, el comparativo φανερώτερον, "más visible", en lugar del φανότερον de A y D, "más luminoso o resplandeciente".

–Es natural, sin duda –dijo.

–¿Y qué? –dije yo–. ¿Crees que es asombroso que, si alguien pasa de contemplar las cosas divinas a los asuntos humanos, cuando se vea forzado a disputar en los tribunales o en cualquier otro sitio acerca de las sombras, de lo justo o de las imágenes[17] que producen las sombras, y a enfrentarse furiosamente a lo que piensan de estas cosas los que jamás 517e
han visto la Justicia en sí, se comporte torpemente y parezca realmente ridículo, por estar todavía cegado, hasta que se acostumbre de modo suficiente a la oscuridad presente?[18]

–No es de ningún modo sorprendente –dijo.

–Por el contrario –dije yo–, quien fuera lúcido re- 518a
cordaría que los disturbios de la vista ocurren de dos maneras y debido a dos causas: por el cambio de la luz a la oscuridad, y por el cambio de la oscuridad a la luz. Así, tras considerar que esto mismo sucede también con el alma, cuando viera a una de ellas atribulada e incapaz de ver, no se reiría irreflexivamente, sino que analizaría si al venir de una vida más luminosa está cegada por la falta de costumbre, o si por pasar de la completa ignorancia hacia un lugar más luminoso queda deslumbrada por el reflejo brillante. Así, en el 518b

[17] El término *ágalma*, que aparece sólo en esta oportunidad en la *República*, designa generalmente las estatuillas religiosas, tal como aparece en el pasaje final de *Banquete*, 216d; por esta relación con el ámbito divino, Platón utiliza la imagen tras haberse referido al mundo divino, en contraposición al ámbito terreno, y para dejar clara la diferencia entre un ámbito tribunalicio humano, imperfecto, y la Justicia perfecta.

[18] La torpeza aparente de quien vuelve su mirada del ámbito sensible hacia el inteligible da cuenta de la imagen estereotipada del filósofo –parodiada, por otra parte, por Aristófanes en sus *Nubes*–; Sócrates aparece nuevamente evocado en este pasaje en la circunstancia de su juicio.

μαρμαρυγῆς ἐμπέπλησται, καὶ οὕτω δὴ τὴν μὲν εὐδαιμονίσειεν[18] ἂν τοῦ πάθους τε καὶ βίου, τὴν δὲ ἐλεήσειεν, καὶ εἰ γελᾶν ἐπ' αὐτῇ βούλοιτο, ἧττον ἂν καταγέλαστος ὁ γέλως αὐτῷ εἴη ἢ ὁ ἐπὶ τῇ ἄνωθεν ἐκ φωτὸς ἡκούσῃ.

–καὶ μάλα, ἔφη, μετρίως λέγεις.

–δεῖ δή, εἶπον, ἡμᾶς τοιόνδε νομίσαι περὶ αὐτῶν, εἰ ταῦτ' ἀληθῆ: τὴν παιδείαν οὐχ οἵαν τινὲς ἐπαγγελλόμενοί φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ εἶναι. φασὶ δέ που οὐκ ἐνούσης ἐν
518c τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες.

–φασὶ γὰρ οὖν, ἔφη.

–ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκασ-

[18] Se elige la lectura de la mano posterior de A, en lugar de la versión presente en todos los demás manuscritos: εὐδαιμονήσειεν.

primer caso, la consideraría feliz por su estado y por su vida, y en el otro, sentiría compasión por ella y, si quisiera hacer de ella objeto de burla, la broma sería menos ridícula que si la dirige al alma que llega descendiendo desde la luz.[19]

–Dices algo muy conveniente –dijo.

–Es preciso, sin duda –dije–, que consideremos algo, si es que esto es verdadero: la educación no es como algunos, en medio de proclamaciones, dicen que es. Afirman que cuando no está presente el
conocimiento en el alma, ellos lo pueden instalar, 518c
como si pusieran la vista en ojos ciegos.[20]

–Así dicen.

–El argumento actual –dije yo– muestra la capacidad que existe en el alma de cada uno y el órgano con el cual cada uno comprende.[21] Del mismo mo-

[19] Sócrates describe a quien, teniendo inteligencia (*noûn ékhein*) por haber transitado ya este proceso, comprende en otro la obnubilación que tal proceso implica; tal comprensión produciría una cierta compasión (*eleéseien án*), no una burla irreflexiva o irracional (*alogístos gélos*), en especial cuando se trata de una ceguera intelectual producida por el ascenso hacia las Formas.

[20] Se trata, sin duda, de una crítica a la pretensión de alcanzar y transmitir *sophía*, "sabiduría". Vale la pena notar que, en la utilización misma del término *philo-sophía* para mentar el género en que se incluye su obra, Platón opera una estrategia que tiene por objeto sostener que la *sophía* es un nivel de conocimiento vedado a los hombres, que deben dedicarse entonces a la *philosophía*, donde *phileîn*, "amar", implica poner al saber como meta y nunca como objeto poseído, como se desprende de *Banquete*, 204b. Si esto es así, los que prometen *sophía* resultan necesariamente impostores que venden quimeras.

[21] En el afán de explicitar el paralelo entre el cuerpo y el alma, el órgano de esta última que haría posible la visión es el intelecto: "en tanto potencia para aprender y comprender, el intelecto es la condición de posibilidad del acceso al conocimiento" (G. Leroux, en su traducción de *República*, nota *ad loc.*, p. 677). Esta posibilidad quedará sin actualizar, toda vez que el acceso al mundo inteligible no se lleve a cabo.

τος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναί φαμεν
518d τἀγαθόν. ἦ γάρ;

–ναί.

–τούτου τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι.[19]

–ἔοικεν γάρ, ἔφη.

–αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι τείνειν[20] τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι
518e πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον

[19] Aunque Jámblico y una segunda mano de A corrigen: δεῖ μηχανήσασθαι.

[20] Slings elige la propuesta de Plotino, pues A, F, D y Jámblico leen εἶναι.

do que un ojo no es capaz de volverse de lo oscuro hacia lo luminoso de otra manera que no sea girando el cuerpo entero, así este órgano debe desprenderse de lo cambiante con el alma entera, hasta que resulte capaz de permanecer contemplando lo que es y lo más brillante de lo que es. Eso precisamente
decimos que es el Bien. ¿O no?[22] 518d

–Sí.

–En este sentido, la educación sería una técnica de reorientación del alma, del modo más fácil y más eficaz para alterar la orientación previa, no una técnica para crear en él la visión, porque ya la tiene; pero si no está correctamente orientada y no ve lo que sería preciso, puede provocar una modificación.[23]

–Así parece –dijo.

–Por consiguiente, las otras llamadas "perfecciones" del alma están relacionadas muy de cerca con las del cuerpo, pues en realidad, si al principio no están presentes, es posible producirlas por medio de
los hábitos y los ejercicios, pero la de conocer, según 518e
parece, resulta ser propia de lo más divino de todo, lo que nunca se ve afectado en su capacidad y, de acuerdo con su orientación, puede volverse tanto

[22] También en *Fedón* (67c, 80d ss.), el personaje Sócrates promulga la necesidad de un ejercicio que permita separar todo lo posible el alma del cuerpo, si es que quiere permanecer en lo que es (*tò ón*). El presente pasaje no toma en cuenta la tripartición establecida para el alma en el libro IV, sino que la toma en su conjunto –igual que en el caso de *Fedón*–, como la representante del mundo inteligible en el ámbito del cuerpo.

[23] La técnica (*tékhne*) de reorientación (*periagogé*) produce la comprensión de la necesidad de apartarse del plano sensible, en el mismo acto de encaminarse hacia el plano inteligible. No produce ni inventa, sino opera modificaciones de lo que ya posee cada uno. Sobre este punto, véase Introducción, 7.4.

519a καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. ἢ οὔπω ἐννενόηκας, τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, ὡς δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ' ἃ τέτραπται, ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, κακίᾳ δ' ἠναγκασμένον ὑπηρετεῖν, ὥστε ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον;

—πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

—τοῦτο μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον πε-
519b ριεκόπη τὰς τῆς γενέσεως συγγενεῖς ὥσπερ μολυβδίδας, αἳ δὴ ἐδωδαῖς τε καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις προσφυεῖς γιγνόμεναι περικάτω[21] στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν: ὧν εἰ ἀπαλλαγὲν περιεστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ, καὶ ἐκεῖνα ἂν τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται.

—εἰκός γε, ἔφη.

[21] Es el manuscrito D el que trae esta versión; en el A y el F consta περὶ κάτω; Burnet, siguiendo la edición de Hermann, interpreta: [περὶ] κάτω.

útil y beneficioso como inútil y dañino. ¿O nunca 519a
has reflexionado, respecto de los que son llamados "malvados pero sabios", con qué perspicacia su alma inferior ve y percibe agudamente aquello hacia lo cual se orienta, porque no tiene su vista defectuosa, sino que está forzado a servir a su maldad, de modo que cuanto más agudamente mira, mayor será el mal que lleva a cabo?[24]

–Por supuesto –dijo.

–En consecuencia –dije yo–, si para cercenar desde la niñez este aspecto de una naturaleza de este tipo se le pudieran podar directamente sus rela-
ciones de afinidad con lo generado, que como una 519b
plomada por medio de la comida, los placeres y avideces similares se le cuelgan desviando la vista del alma hacia abajo, y si ya liberada de estos pesos se orientara hacia las cosas verdaderas, entonces esta misma capacidad en los mismos hombres vería de la manera más aguda estas cosas verdaderas, como ve esas a las que ahora se orienta.[25]

–Es natural –dijo.

[24] El paralelo entre cuerpo y alma, en cuanto a su salud y perfección, es recurrente en Platón –véase especialmente *Gorgias*, *passim* Los hábitos o costumbres y los ejercicios (*éthe kaì askéseis*) orientan, en cada uno de los órdenes, hacia lo bueno y lo malo. La diferencia entre ellos, sin embargo, reside en que la capacidad (*dýnamis*) del alma no es corruptible, por ser *theióteros*, más divina, sino que sólo puede ser afectada por estar mal encaminada. Prueba de ello, es que quien es malo, pero posee sabiduría (*sophía*), lleva su maldad a la perfección. Platón habla aquí de *psykhárion*, alma inferior o pequeña, que en cierta forma evoca la parte apetitiva.

[25] La misma imagen del alma tironeada hacia abajo, soportando el peso de sus pasiones, en el mito del carro alado de *Fedro*, 248c ss. y en *Fedón*, 67c-d.

–τί δέ; τόδε οὐκ εἰκός, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀνάγκη
ἐκ τῶν προειρημένων, μήτε τοὺς ἀπαιδεύτους
519c καὶ ἀληθείας ἀπείρους ἱκανῶς ἄν ποτε πόλιν
ἐπιτροπεῦσαι, μήτε τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους
διατρίβειν διὰ τέλους, τοὺς μὲν ὅτι σκοπὸν ἐν
τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ
ἅπαντα πράττειν ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ
δημοσίᾳ, τοὺς δὲ ὅτι ἑκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν, ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι
ἀπῳκίσθαι;[22]

–ἀληθῆ, ἔφη.

–ἡμέτερον δὴ ἔργον, ἦν δ' ἐγώ, τῶν
οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι
ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν
519d ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ
ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὰν
ἀναβάντες ἱκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται.

–τὸ ποῖον δή;

[22] En lugar de ἔτι ἀπῳκίσθαι de A y D, en F: τε ἀποκείσθαι.

–¿Y qué? ¿No es natural –dije yo–, y también
necesario a partir de lo dicho,[26] que los que no han
recibido educación ni han experimentado la verdad
jamás podrían gobernar la ciudad de modo adecua- 519c
do, ni tampoco los que acostumbran a pasar la vida entera en el estudio, unos porque no tienen una meta en la vida apuntando a la cual deban hacer todas las cosas que hacen tanto en privado como en público, y los otros porque no lo harán voluntariamente,[27] porque creen que aun vivos ya habitan en las Islas de los Bienaventurados.[28]

–Es verdad –dijo.

–En rigor, nuestra tarea de fundadores –dije yo–
es obligar a las mejores naturalezas a llegar al estu-
dio que dijimos antes que era el mejor, es decir, a ver
el Bien y a completar el ascenso que mencionamos. 519d
Además, cuando tras subir ven de manera suficiente, no hay que permitir lo que ahora se les permite.[29]

–¿Qué cosa?

[26] En VI.504 ss.

[27] Evidentemente, debe existir una complementariedad entre la vida puramente contemplativa orientada a las Formas y el entrenamiento en la vida política para poder convertirse en un buen rey-filósofo. El riesgo de que quien llega a asir las Formas quiera permanecer en ese estado de estabilidad y plenitud está bien observado por Platón, quien a lo largo de esta alegoría insiste en la necesidad y la obligación del filósofo de volver al mundo social para ayudar a sus conciudadanos; la idea de forzarlo a esta vuelta aparece varias veces en el pasaje.

[28] Estas islas, ya mencionadas por Hesíodo en *Trabajos y Días*, 167-73 para situar el destino de la cuarta raza de hombres, son utilizadas repetidamente por Platón en sus diálogos (*Gorgias*, 526c, 520d, *Fedón*, 109b, 114c, etc.) como metáfora del lugar divino y pleno en el que pueden contemplarse las Formas. Véase también 540b, *Banquete*, 179e, 180b, *Gorgias*, 523b, 524a, 526c, *Menéxeno*, 235c.

[29] Este punto se trata en VI.504d ss.

–τὸ αὐτοῦ, ἦν δ' ἐγώ, καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας μηδὲ μετέχειν τῶν παρ' ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν, εἴτε φαυλότεραι εἴτε σπουδαιότεραι.

–ἔπειτ', ἔφη, ἀδικήσομεν αὐτούς, καὶ ποιήσομεν χεῖρον ζῆν, δυνατὸν αὐτοῖς ὂν ἄμεινον;

519e –ἐπελάθου, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὦ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἕν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι,[23] συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ
520a ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιούτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρῆται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως.

–ἀληθῆ, ἔφη· ἐπελαθόμην γάρ.

–σκέψαι τοίνυν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, ὅτι οὐδ' ἀδικήσομεν τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοσόφους γιγνομένους, ἀλλὰ δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν, προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαί

23 Pero ἐπαινεῖσθαι en F.

–Permanecer allí y no querer descender de nuevo entre aquellos prisioneros, ni participar de sus penurias y honores, ya sean más despreciables o más valiosos.[30]

–¿Pero entonces seremos injustos con ellos –dijo– y haremos que vivan en condiciones inferiores, cuando es posible para ellos vivir mejor?

–De nuevo te olvidaste, mi amigo –dije yo–, 519e
de que a la ley no le preocupa que un único grupo en la ciudad vaya a estar en una situación especialmente buena, sino que se las ingenia para lograr esto en la ciudad entera, armonizando a los ciudadanos por convencimiento o por fuerza, haciendo
que compartan entre ellos el servicio que cada uno 520a
podría ofrecer a la comunidad. Cuando se crea este tipo de hombres en la ciudad, no es para que se les permita volverse a donde cada uno quiera, sino para servirse de ellos en la consolidación de la ciudad.[31]

–Es verdad –dijo–. Realmente me había olvidado.

–Por lo tanto, considera, Glaucón –dije–, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les diremos algo justo al forzarlos a preocuparse y velar por el resto. Les diremos

30 Véase ya una anticipación de esta idea en I.336e.

31 Véase IV.419a-421c y V.465d-466d, donde los interlocutores tienden a reclamar para los guardianes o filósofos mayores privilegios. Esta idea se rechaza siempre priorizando el bien común. La obligación de colaboración de los filósofos se basa en que las dificultades del "ascenso" hacen que no todos puedan salir, pero, en tanto todos colaboran en el sostenimiento del sistema político que forma a los filósofos, éstos son responsables por el bienestar general, subrayando el valor de la educación pública para la sociedad y la responsabilidad que conlleva para los que se han formado en ella.

τε καὶ φυλάττειν. ἐροῦμεν γὰρ ὅτι οἱ μὲν
520b ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι τοιοῦτοι γιγνόμενοι
εἰκότως οὐ μετέχουσι τῶν ἐν αὐταῖς πόνων:
αὐτόματοι γὰρ ἐμφύονται ἀκούσης τῆς ἐν
ἑκάστῃ πολιτείας, δίκην δ' ἔχει τό γε αὐτοφυὲς
μηδενὶ τροφὴν ὀφεῖλον μηδ' ἐκτίνειν τῳ[24]
προθυμεῖσθαι τὰ τροφεῖα: "ὑμᾶς δ' ἡμεῖς ὑμῖν
τε αὐτοῖς τῇ τε ἄλλῃ πόλει ὥσπερ ἐν σμήνε-
σιν ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας ἐγεννήσαμεν,
ἄμεινόν τε καὶ τελεώτερον ἐκείνων πεπαι-
520c δευμένους καὶ μᾶλλον δυνατοὺς ἀμφοτέρων
μετέχειν. καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἑκάστῳ εἰς
τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν καὶ συνεθιστέον
τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι· συνεθιζόμενοι γὰρ
μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε
ἕκαστα τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ
τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ
ἀγαθῶν πέρι. καὶ οὕτω ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ
πόλις οἰκήσεται ἀλλ' οὐκ ὄναρ, ὡς νῦν αἱ πολ-
λαὶ ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους
520d καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται,
ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος. τὸ δέ που
ἀληθὲς ὧδ' ἔχει· ἐν πόλει ᾗ ἥκιστα πρόθυμοι

[24] Slings y Burnet siguen aquí a Stephanus; los manuscritos A y D dicen τῷ y F, τὸ.

que, en las demás ciudades, aquellos que se han vuel- 520b
to filósofos de modo natural no participan de los pro-
blemas de sus ciudades, porque surgen espontánea-
mente al margen de la voluntad de la organización
política que hay en cada una, y es justo que el que
creció naturalmente sin deber a nadie su alimento no
se esfuerce para pagar a nadie por su formación. "A
ustedes, en cambio, nosotros los engendramos para
bien de ustedes mismos y del resto de la ciudad como
conductores y reyes de los enjambres. Están educados
mejor y más completamente que aquellos y son más
capaces de participar de ambas cosas.[32] Deben bajar, 520c
entonces, cada uno a su turno, hacia la morada del
resto y acostumbrarse a contemplar en la oscuridad,
pues una vez acostumbrados podrán ver infinitamen-
te mejor que los de allí, y conocerán cuál es cada una
de las imágenes y de qué cosa es imagen, dado que
han visto la verdad acerca de las cosas bellas, justas y
buenas. Así nuestra ciudad, la de ustedes, vivirá des-
pierta y no dormida, como ahora vive la mayoría en
medio de peleas de sombras y de luchas por el poder
entre los ciudadanos, como si fuera un gran bien. Pe- 520d
ro la verdad es ésta: la ciudad en la cual los que van
a gobernar no tienen ningún interés en el gobierno,

[32] Es decir, la filosofía y la política entendidas como tarea teórica y gestión de gobierno respectivamente. Por lo que se dice de inmediato, es claro que la estructura jerárquica de lo real determina que quien conoce lo superior esté en mejores condiciones de comprender lo derivado; en este caso, la lógica del plano sensible. En opinión de Leroux (véase su traducción, nota *ad loc.*, p. 679), "este pasaje es el más explícito, en todo el diálogo, concerniente a la polivalencia y a la complementariedad de las aptitudes del filósofo. Esto no significa que la vida contemplativa sea de igual valor que la vida activa; su superioridad es una tesis constante en Platón y ella constituye en el filósofo-rey su ocupación principal (d8)".

ἄρχειν οἱ μέλλοντες ἄρξειν, ταύτην ἄριστα καὶ ἀστασιαστότατα ἀνάγκη οἰκεῖσθαι, τὴν δ' ἐναντίους ἄρχοντας σχοῦσαν[25] ἐναντίως."

–πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

–ἀπειθήσουσιν οὖν ἡμῖν οἴει οἱ τρόφιμοι ταῦτ' ἀκούοντες, καὶ οὐκ ἐθελήσουσιν συμπονεῖν ἐν τῇ πόλει ἕκαστοι ἐν μέρει, τὸν δὲ πολὺν χρόνον μετ' ἀλλήλων οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ;

520e –ἀδύνατον, ἔφη: δίκαια γὰρ δὴ δικαίοις[26] ἐπιτάξομεν. παντὸς μὴν μᾶλλον ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον αὐτῶν ἕκαστος εἶσι τὸ ἄρχειν, τοὐναντίον τῶν νῦν ἐν ἑκάστῃ πόλει ἀρχόντων.

–οὕτω γὰρ ἔχει, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἑταῖρε: εἰ
521a μὲν βίον ἐξευρήσεις ἀμείνω τοῦ ἄρχειν τοῖς μέλλουσιν ἄρξειν, ἔστι σοι δυνατὴ γενέσθαι πόλις εὖ οἰκουμένη: ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ ἄρξουσιν οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ[27] χρυσίου ἀλλ' οὗ

25 En F, en cambio: ἴσχυσαν.
26 δικαίοις en A y D, pero δικαίως en F.
27 Negación presente en A y en Estobeo, IV, pero ausente en D y en F.

ésa es necesariamente la mejor y más ordenadamente dirigida, y lo contrario sucede con la que tiene los gobernantes del tipo contrario".[33]

–Sin duda –dijo.

–¿Crees que nuestros alumnos, al escuchar esto, nos desobedecerán y no querrán colaborar por turnos en las tareas de la ciudad y vivir la mayor parte del tiempo unos con otros en el ámbito de lo puro?[34]

–Es imposible –dijo–, pues son cosas justas las 520e
que prescribiremos a hombres justos. Y, sobre todo, cada uno de ellos va al poder como por obligación, al contrario de los gobernantes actuales que hay en cada ciudad.[35]

–Así es, compañero –dije yo–. Si puedes encon-
trar un modo de vida mejor que el poder para los que 521a
van a detentar el poder, te es posible estructurar una ciudad bien administrada, pues sólo en ella gobernarán los que en verdad son ricos, no en oro, sino en esa

33 El apetito por el poder será un factor destructor de la objetividad necesaria en quien gobierna. En efecto, su mente debe estar fija en las Formas –la de Bien y de Justicia, en primer término– y cualquier otra preocupación cambiaría peligrosamente esta necesaria orientación.

34 En este pasaje se advierte que la contemplación de las Formas es efectivamente asequible a los hombres. Sobre el ámbito en que se plasman las Formas, véase Eggers Lan, C., "Las Ideas platónicas: entre el Hades, el cielo y el mundo", en *Pensamiento de los confines* 8, Buenos Aires, 2000, pp. 45-54.

35 No es de extrañar que los filósofos gobiernen "por obligación", debido a la calidad repulsiva y falsa que se adscribe al mundo sensible, por un lado, y a la poderosa atracción de las Formas, por otro. Ésta es la mayor diferencia con el sistema de la ciudad no purificada. Tal falta de implicación es, por otro lado, la mayor diferencia con el sistema de la ciudad no purificada. La desimplicación podría atentar contra su calidad de gestión, pero cabe pensar de todos modos que, por la formación que se prescribirá luego (540a ss.), se apunta a que los filósofos tomen conciencia de su función y puedan aunar teoría y praxis.

δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος. εἰ δὲ πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν, οὐκ ἔστι: περιμάχητον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν.

–ἀληθέστατα, ἔφη.

521b –ἔχεις οὖν, ἦν δ' ἐγώ, βίον ἄλλον τινὰ πολιτικῶν ἀρχῶν καταφρονοῦντα ἢ τὸν τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας;

–οὐ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς.

–ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε μὴ ἐραστὰς τοῦ ἄρχειν ἰέναι ἐπ' αὐτό· εἰ δὲ μή, οἵ γε ἀντερασταὶ μαχοῦνται.

–πῶς δ' οὔ;

–τίνας οὖν ἄλλους ἀναγκάσεις ἰέναι ἐπὶ φυλακὴν τῆς πόλεως ἢ οἳ[28] περὶ τούτων τε

[28] El pronombre relativo es conjeturado por Astius, ya que A, D y F traen el artículo οἱ.

riqueza que necesita el hombre feliz: una vida buena y sensata. Por el contrario, si los mendigos y hambrientos de bienes privados se arrojan sobre el ámbito público, porque creen que es preciso arrebatar de allí lo bueno, no podrás, pues el gobierno se vuelve objeto de disputa y esta guerra entre allegados, es decir interna, los destruye a ellos y al resto de la ciudad.[36]

–Es totalmente cierto –dijo.

–¿Conoces acaso –dije yo– algún otro tipo de vida que desprecie los poderes políticos, que no sea la de la verdadera filosofía?[37] 521b

–No, ¡por Zeus! –dijo él.

–Es preciso, por cierto, que los que aman el poder no lleguen a él, de lo contrario, los rivales entrarán en lucha.[38]

–¿Y cómo no?

–¿A qué otros obligarás, entonces, a dirigirse al cuidado de la ciudad, sino a los que son entre ellos los

[36] Cuando el gobernante comprenda que su felicidad reside en la vida buena (*agathós*) y sensata (*émphronos*), ningún otro factor propio del poder lo desviará de su función. Al tener pleno conocimiento de esto, gracias a su acceso a lo real, los filósofos están por cierto a resguardo de convertirse en seres corruptos.

[37] En rigor, Glaucón podría haber contestado con la vida de los poetas, que son acusados de falta de compromiso con la ciudad en *Ion*, 540e ss. y *República*, X.599d ss. De todos modos, el rechazo de esta posibilidad es inferible de los postulados sobre el arte en II-III y X.

[38] El poder se presenta como objeto de un amor (*éros*) negativo y corruptor, tal como se observa también en la descripción de la adicción de Alcibíades a la política que lo aparta de la filosofía, en *Banquete*, 216b. Teniendo en cuenta la descripción de la dinámica del *éros* en *Banquete*, puede pensarse que el principal elemento disruptor reside en que el amor quiere preservar el objeto al que tiende, inmortalizarse en él y, de acuerdo con *República*, V.475b ss., ansía poseer todo su objeto, de modo que, cuando se trata del amor al poder, vuelve al hombre dependiente de él y su carácter limitado hace que los diversos amantes deban enfrentarse, al activarse la estructura de lucha por el amado.

φρονιμώτατοι δι' ὧν ἄριστα πόλις οἰκεῖται, ἔχουσί τε τιμὰς ἄλλας καὶ βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ;

–οὐδένας ἄλλους, ἔφη.

más inteligentes, por quienes la ciudad es gobernada de modo excelente, y tienen otros honores y una vida mejor que el político?

–A nadie más –dijo.

ÍNDICE

Colección Griegos y Latinos

Aristófanes, *Acarnienses*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti y Marcela Coria.
Aristófanes, *Aves*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti.
Aristófanes, *Caballeros*, Introducción, traducción y notas de Rafael Aragó.
Aristófanes, *Las asambleístas*, Introducción, traducción y notas de Claudia Fernández.
Aristófanes, *Las tesmoforiantes*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti.
Aristófanes, *Lisístrata*, Introducción, traducción y notas de Claudia Fernández.
Aristófanes, *Nubes*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti y Marcela Coria.
Aristófanes, *Ranas*, Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.
Aristófanes, *Pluto*, Introducción, traducción y notas de Claudia Fernández.
Aristóteles, *Categorías - Sobre la interpretación*, Introducción, traducción y notas de Jorge Mittelmann.
Aristóteles, *Poética*, Nota preliminar de José María de Estrada, traducción de Eilhard Schlesinger.
Aristóteles, *Política*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.
Augusto, *Hechos* (edición trilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.
Calímaco, *Epigramas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Horacio Castillo, con asesoramiento filológico de Nicolás Gelormini.
Cicerón, *Catilinarias* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.
Cicerón, *Tratados filosóficos I: Lelio o sobre la amistad - Catón el Mayor o sobre la vejez - El sueño de Escipión* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Jorge Mainero.
Esquilo, *Persas*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.
Esquilo, *Siete contra Tebas*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.
Eurípides, *Alceste*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.
Eurípides, *Cíclope*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.
Eurípides, *Medea*, Introducción, traducción y notas de Elsa Rodríguez Cidre.
Eurípides, *Orestes*, Introducción, traducción y notas de Nora Andrade.
Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, Estudio preliminar y traducción de María Rosa Lida de Malkiel.
Hesíodo, *Teogonía - Trabajos y días* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Lucía Liñares.
Hesíodo, *Teogonía - Trabajos y días - Escudo - Certamen*, Introducción, traducción y notas de Lucía Liñares.
Homero (Pseudo), *Himnos homéricos - Batracomiomaquia*, Introducción de Lucía Liñares, traducciones y notas de Lucía Liñares y Pablo Ingberg.

///

///

Homero, *Ilíada*, Introducciones de Pedro Henríquez Ureña y Marta Alesso, traducción de Luis Segalá y Estalella, notas de Marta Alesso y Alejandra Regúnaga.
Homero, *Odisea*, Introducciones de Pedro Henríquez Ureña y Elena Huber, traducción de Luis Segalá y Estalella, notas de María Silvia Chozas.
Horacio, *Epodos* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.
Horacio, *Odas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.
Horacio, *Sátiras* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.
Julio César, *Comentarios sobre la guerra de la Galia*, Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.
Persio, *Sátiras* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Antonio Tursi.
Platón, *Alegorías del sol, la línea y la caverna* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico.
Platón, *Banquete*, Introducción, traducción y notas de Victoria Juliá.
Platón, *Crátilo*, Introducción, traducción y notas de Claudia Mársico.
Platón, *Eutidemo*, Introducción, traducción y notas de Claudia Mársico y Hernán Inverso.
Platón, *Fedro*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.
Platón, *Filebo*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri.
Platón, *Hipias Mayor - Hipias Menor*, Introducción, traducción y notas de Claudia Mársico.
Platón, *Laques - Menón*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa.
Platón, *Protágoras*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa.
Platón, *República*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico.
Platón, *Teeteto*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri.
Plauto, *El soldado fanfarrón*, Introducción, traducción y notas de Juan Adolfo Goldín Pagés.
Plauto, *Gorgojo* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Marcela Suárez y otros.
Plauto, *La comedia de la ollita*, Introducción, traducción y notas de Marcela Suárez y otras.
Plauto, *Pséudolo*, Introducción, traducción y notas de Arturo Álvarez Hernández.
Porfirio, *El antro de las ninfas en la* Odisea *- Puntos de partida hacia los inteligibles*, Introducción, traducción y notas de Pablo Maurette.
Presocráticos (Filósofos), *Fragmentos I: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitagorismo antiguo, Jenófanes, Heráclito* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca.
Presocráticos (Filósofos), *Fragmentos II: Parménides, Zenón, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca.

///

///

PRESOCRÁTICOS (FILÓSOFOS), *Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca.

SAFO, *Antología* (edición bilingüe), Introducción, selección, traducción, notas y comentarios de Pablo Ingberg.

SALUSTIO, *Conjuración de Catilina* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de María Eugenia Steinberg.

SÉNECA, *Diálogos I: De la brevedad de la vida - De la constancia del sabio - De la vida feliz - Del ocio - De la providencia - De la tranquilidad del ánimo* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Antonio Tursi.

SÉNECA, *Diálogos II: De la ira* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Antonio Tursi.

SÉNECA, *Edipo* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Lía Galán y Martín Vizzotti.

SÉNECA, *Fedra* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Lía Galán.

SOCRÁTICOS (FILÓSOFOS), *Testimonios y fragmentos I: Megáricos y cirenaicos*, Introducción, traducción y notas de Claudia Mársico.

SÓFOCLES, *Antígona*, Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

SÓFOCLES, *Edipo en Colono*, Introducción, traducción y notas de María Inés Crespo.

SÓFOCLES, *Edipo rey*, Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

SÓFOCLES, *Filoctetes*, Introducción, traducción y notas de Andrés Racket.

TÁCITO, *Diálogo sobre los oradores* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

TÁCITO, *Germania* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

TÁCITO, *Vida de Agrícola* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

TÁCITO, *Vida de Agrícola - Germania - Diálogo sobre los oradores*, Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

TEOFRASTO, *Caracteres*, Introducción, traducción y notas de Rafael Aragó.

VIRGILIO, *Bucólicas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

VIRGILIO, *Eneida*, Introducción de María Rosa Lida, traducción de Eugenio de Ochoa, notas de Alicia Schniebs.

VIRGILIO, *Geórgicas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.



Este libro se terminó de imprimir
en el mes de Julio de 2013 en
DOCUPRINT S.A Tacuarí 123 (C1071AAC)
Buenos Aires, Argentina